Aram
M. Frenkian

SCRIERI FILOSOFICE

Vol. I

CUPRINSUL

Studiu introductiv 5
Notă asupra ediției 37
Apollodoros sau „Despre bătrînețe" (Dialog socratic) 39
Epopeea lui Gilgamesh și poemele homerice 49
Puruṣa-Gayōmard-Anthropos. Unele probleme privitoare la comunitatea indo-iraniană și la Grecia antică 70
Scepticismul grec și filosofia indiană 81
Punarmrtyu și „A doua moarte" 124
Orientul și originile idealismului subiectiv în gîndirea europeană. Volumul I. Doctrina teologică de la Memfis (Inscripția regelui Shabaka) 131
Plotin și Orientul 282

Redactor : POPA ION
Tehnoredactor : ANGELA ILOVAN

Coli de tipar : 25,75.
Bun de tipar : 1.04.1987.

Tiparul executat sub comanda
nr. 1418
Întreprinderea Poligrafică
„13 Decembrie 1918",
str. Grigore Alexandrescu nr. 89-97
București.
Republica Socialistă România

de la unul dintre cunoscuții lor, care venea dinspre Pireu, că în port tocmai sosise corabia de la Delos. Atunci se zbuciumară și mai mult și încă mai adînc se mîhniră, fiindcă aceasta însemna că a doua zi Socrate trebuia să moară.

Hohotind de atîta suferință, tînguindu-se amarnic, Apollodoros plecă degrabă. Ceilalți au mai zăbovit încremeniți, ascultînd tînguirea lui. Pînă ce plînsul acela se pierdu și el în noapte...

București, 8 ianuarie, 1956

NOTĂ

Scris tîrziu (în 1956), deci către sfîrșitul vieții, acest dialog socratic, tocmai pentru că aparține ultimilor ani de viață sau înțelepciunii la care se ajunge într-o viață, poate să fie cea mai bună introducere la opera filosofică a lui Aram Frenkian.

Redactat în dialectul attic (în limba lui Platon, deci), cu titlul original *Apollodoros. Hé perì géros. Socraticòs diálogos*, dialogul *Despre bătrînețe*, este preluat, în ediția de față, cu mici modificări, după traducerea lui M. Nasta, apărută în 1978 la Tipografia Universității din București (*Apollodoros sau „Despre bătrînețe". Dialog socratic*, Universitatea din București, Facultatea de limbi străine, Catedra de limbi clasice și orientale).

BIBLIOTECA DE FILOSOFIE
SERIA „FILOSOFIE ROMÂNEASCĂ"

ARAM M. FRENKIAN

SCRIERI FILOSOFICE

I

EDITURA ŞTIINŢIFICĂ ŞI ENCICLOPEDICĂ
București, 1988

EPOPEEA LUI GILGAMESH ȘI POEMELE HOMERICE

Printre operele literare din Sumero-Babilonia, epopeea lui Gilgamesh a fost pe drept cuvînt cea mai celebră. Ea s-a bucurat de o mare popularitate în Orientul apropiat antic și a fost tradusă în mai multe limbi, circulînd în țările hittite, în Siria și Palestina. Cu ocazia săpăturilor din Boghazköi s-au găsit fragmente din ea în akkadiană, în hittită și în limba hurrită [1]. Probabil că ea a fost răspîndită și în Siria și Palestina [2]. Aceste fapte au indus pe savanții istorici să presupună o influență a *Epopeii lui Gilgamesh* asupra epopeilor homerice și mai ales asupra *Odiseei*. Teza lor merge pînă acolo că susține cum că Homer sau autorii celor două epopei elene ar fi cunoscut *Epopeea lui Gilgamesh*, care ar fi jucat un rol important la nașterea și formarea genului literar căruia Grecii i-au dat forma nemuritoare și definitivă. Savantul Hermann Wirth a pledat cu deosebită rîvnă în favoarea acestei teze în lucrarea sa *Homer und Babilon. Ein Lösungsversuch der homerischen. Frage vom orientalischen Standpunkte aus*, Freiburg im Brisgau, 1921 [3].

Cartea lui Wirth conține informații interesante cu privire la influența semită asupra lumii elene, fapt pe care îl dovedește prin numeroșii termeni de cultură de origine semită care se găsesc în limba elenă. Dar teza sa principală, care presupune că Homer ar fi cunoscut o traducere a *Epo-*

---

[1] Vezi Albrecht Goetze, *Kulturgeschichte der alten Orients, Kleinasien*, în „Handbuch der Altertumswissenschaft", editat de Walter Otto, III, 1, 3, 3, München, 1933, p. 162 și nota 8.

[2] Nu s-au găsit fragmente ale *Epopeii lui Gilgamesh* în Siria-Palestina, dar alte opere ale literaturii assiro-babiloniene au fost dezgropate în aceste regiuni.

[3] N-am putut consulta lucrarea lui A. Ungnad, *Gilgamesch-Epos und Odyssee*, în „Kulturfragen", caiet 4/5, Breslau, 1923.

peii lui Gilgamesh și care ar fi constituit modelul epopeilor sale, mai ales al *Odiseei*, ni se pare cu totul nejustificată. Prin lecturi repetate am căutat să căpătăm o impresie de ansamblu, care nu e de neglijat în asemenea materii, apoi, prin lecturi atente, am căutat să descoperim orice indiciu care ar fi putut confirma influența epopeii babiloniene asupra celei homerice. Rezultatul însă a fost întotdeauna negativ.

Știm perfect ce va să zică influența unei mari opere literare asupra alteia. Să considerăm influența epopeilor homerice asupra *Eneidei* lui Virgil. Prin cîte fire nu este legată poezia poetului latin de aceea a bardului ionian! Influența se extinde asupra economiei unor scene întregi și se face simțită pînă în mici detalii: comparații, imagini, metafore etc. De asemenea, cine ar putea avea îndoială asupra relației intime dintre povestirea potopului din tableta XI a *Epopeii lui Gilgamesh* și faimoasa expunere a potopului din *Biblie?* Chiar atunci cînd avem de-a face cu o influență care nu merge în adîncime, e cu neputință de a nu putea descoperi cîteva urme neîndoielnice cu privire la existența ei. Înrîurirea literaturii elene asupra celei romane ni se relevă prin nenumărate trăsături: în tehnica genurilor literare, în marile ansambluri și în detalii. Nimic mai ușor decît a descoperi probe în acest domeniu. Dar cu privire la influența poemului babilonian asupra poeziei homerice nu se găsește nici un semn sau indiciu revelator. Este uimitor faptul că prestigiul Orientului a putut orbi în așa grad pe savanții moderni, încît ei să fie induși a face o ipoteză care nu este justificată prin nimic.

Vom proceda la o analiză amănunțită a epopeii babiloniene. Cu această ocazie vom dovedi justețea părerii noastre și, în același timp, vom scoate în evidență cîteva trăsături caracteristice ale gîndirii și ale credințelor religioase împărtășite de popoarele vechi din Summer și Akkad.

În expunerea noastră vom face uz de traducerea dată de G. Contenau, *L'Épopée de Gilgamesh. Poème babylonien*, Paris, 1939, pe care o reproducem în citatele noastre [4].

[4] În *Introducerea* și *Comentariile* care însoțesc traducerea lui Contenau, avem o *Bibliografie* și esențialul ce trebuie cunoscut despre izvoarele și stabilirea textului.

Textul relativ cel mai complet al *Epopeii lui Gilgamesh* este exemplarul assirian găsit în biblioteca lui Assurbanipal la Ninive (secolul VII î.e.n.). Aproape jumătate din text este pierdut, în lacunele inegal distribuite în cele 12 tablete. Cîteva fragmente descoperite în limba babiloniană datează din timpul primei dinastii babiloniene (cam sec. XVIII î.e.n.). În fine, fragmentele sumeriene regăsite în diverse săpături se datează din a doua jumătate a milenarului III î.e.n. și este probabil că avem de-a face cu cópii făcute după exemplare și mai vechi. Aceste texte în sumeriană și babiloniană, precum și cele în akkadiană și hittită conservate la Boghazköi, împreună cu versiunea assiriană, ne păstrează aproximativ două treimi din epopeea completă [5].

Pare deci în afară de îndoială că marea *Epopee a lui Gilgamesh*, cel puțin în elementele sale principale, este de origine sumeriană. Numele sumerian al lui Gilgamesh este *IZ. TU. BAR.*

Hermann Wirth *(op. cit.* p. 113 sq.*)* pune mare importanță pe „asemănarea" dintre începuturile *Epopeii lui Gilgamesh* și a *Odiseei*, pentru a stabili dependența poetului ionian. Iată cele două începuturi:

Epopeea lui Gilgamesh: „Acela care a văzut străfundul tuturor lucrurilor și toate țările, acela care a știut toate pentru a le comunica tuturor, va împărtăși experiența sa și fiecare se va folosi de ea! El a posedat înțelepciunea și știința universală; El a descoperit taina a ceea ce era ascuns! Acela care a avut cunoștință de ceea ce a fost anterior potopului, a făcut călătorii lungi, a pătimit și a însemnat pe o stelă încercările prin care a trecut".

Odiseea: „Muză! povestește-mi faptele omului iscusit, care a rătăcit mult după ce a distrus cetatea sfîntă a Troiei; el a văzut orașele multor oameni și a încercat dispozițiile lor sufletești. El a îndurat multe suferințe pe mări, pentru a-și salva viața și să obțină înapoierea în patrie a prietenilor săi. Dar, cu toată dorința sa arzătoare, el n-a reușit să-i salveze. Căci aceștia au pierit din cauza propriei lor nebunii, acești nesocotiți care au mîncat boii lui Helios, fiul lui Hiperion. Zeul mîniat le-a zădărnicit întoarcerea în

[5] Cel puțin aceasta este părerea lui Contenau, *op. laud.*, p. 43 spre sfîrșit.

patrie. Despre toate acestea, o zeiță, fiică a lui Zeus, povestește-ne și nouă cîte ceva".

Oricine citește aceste două începuturi fără idee preconcepută trebuie să recunoască că nu există nici o asemănare între ele, care să dovedească dependența poetului ionian. Singurul element comun celor două texte este faptul că Gilgamesh a văzut toate țările, iar Ulise a vizitat multe orașe ale oamenilor. Deci, nimic caracteristic care să nu fi putut fi inventat de fiecare din poeți în parte. Pe de altă parte Homer se adresează Muzei, care îi povestește istoria rătăcirilor lui Ulise. Așa ceva nu se găsește la poetul babilonian: la acesta, încercările la care e supus eroul său sînt înscrise pe o stelă, probabil asemănătoare cu cea a codului Hammurabi, care se găsește la Muzeul Luvrului [6]. Să ne gîndim și la statueta lui Gudea șezînd, care e acoperită de inscripții [7]. Orientalul insistă în mod special asupra caracterului didactic al poemului său, asupra învățămintelor pe care oamenii le pot extrage din încercările și experiențele lui Gilgamesh. Acest element lipsește la poetul grec.

În rîndurile următoare, vom trece în revistă diversele episoade din epopeea sumero-akkadiană a lui Gilgamesh, insistînd mai ales asupra trăsăturilor caracteristice a căror întîlnire în epopeile elene ar fi constituit un indiciu de netăgăduit al influenței exercitate de prima asupra acestora din urmă.

În tableta I se spune de Gilgamesh: „Două treimi din corpul lui sînt ale unui zeu, iar o treime a unui om". Locuitorii din Uruk sînt consternați deoarece Gilgamesh, prin spiritul său de aventuri și prin dorința sa neobosită de fapte de arme „nu lasă nici un fiu lîngă tatăl lui", ... „nu lasă nici o fiică lîngă mama ei, nici fiica unui voinic, nici soția unui erou". Aceștia se plîng lui Anu, zeul cerului. Anu decide pe marea zeiță Aruru, creatoarea oamenilor, ca să plăsmuiască un prieten pentru Gilgamesh. Aceasta plăsmuiește un bloc de argilă și creează pe Enkidu (lectura veche era Eabani), omul

---

[6] Vezi reproducerea la Bruno Meissner, *Babylonien und Assyrien*, vol. I, Heidelberg, 1920, fig. 75 (din planșe), sau în alte cărți care se ocupă de civilizația mesopotamiană.

[7] Vezi B. Meissner, *op. cit.*, fig. 14 (din planșe). Vezi și statuia lui Gudea șezînd (fără cap), la B. Meissner, *Die Kellschrift* (în „*Sammlung* Göschen", nr. 700), 1913, fig. 6 (p. 21).

primitiv, care paște iarbă în compania gazelelor și se duce la adăpătoare cu animalele, avertizîndu-le de pericolele care le amenință din partea oamenilor. Vînătorii sînt foarte supărați pe Enkidu, care le încurcă socotelile și îi împiedică în exercitarea îndeletnicirilor lor. Unul din aceștia consultă pe tatăl său și, la sfatul acestuia, aduce din Uruk o hierodulă care seduce pe Enkidu prin farmecele frumuseții sale. Acesta se unește în dragoste cu ea, timp de șase zile și șase nopți. Cînd, după aceea, Enkidu vrea să se întoarcă la animalele sale, acestea nu-l mai recunosc și fug de el. Această trăsătură a omului primitiv și inocent, care își pierde nevinovăția prin uniunea sexuală și își înstrăinează încrederea animalelor sălbatice, este de o mare delicatețe și de o observație psihologică fină, orice ar gîndi unii savanți moderni[8]. Dacă am fi întîlnit-o la Homer, am fi putut afirma că o influență a epopeii sumero-akkadiene este foarte probabilă. Dar nu există nimic asemănător la poetul epic elen.

Enkidu, repudiat din compania animalelor sălbatice, se hotărăște să urmeze pe hierodulă și să se ducă la oraș, la Uruk, unde este așteptat de Gilgamesh care a fost prevenit de vise că va sosi la el viitorul său amic.

În tableta a II-a, hierodula învață pe Enkidu binefacerile vieții civilizate a oamenilor. Ea îl învață să mănînce pîine și să bea bere, după „obiceiul pămîntului". El își tunde părul și îmbracă o haină. La prima întîlnire dintre Gilgamesh și Enkidu, cei doi se reped unul la altul și se luptă „ca taurii sălbatici". Enkidu este învingător. După aceea, cei doi eroi se unesc într-o prietenie pe viață și pe moarte.

Tableta a III-a se ocupă de pregătirea expediției celor doi prieteni nedespărțiți împotriva lui Humbaba[9], paznicul pădurilor de cedru. Este vorba de țara Amanus, din nordul

---

[8] Ne gîndim la ceea ce scrie Stade, *Der Mythus vom Paradis und die zeit seiner Einwanderung im Israel* (în „Zeitschr. f. alttest. Wissensch.", 1903, p. 174, sq.): „Die biblische Erzählung *(sc.* vom Sündenfall) verhält sich zu dem, was im Gilgamesh-Epos von Eabanis (= Enkidu) Umgang mit den Tieren und seiner Verführung durch die Dirne Ukhat erzählt wird, etwa wie ein lauterer Gebirgsqueli zu einer unsauberen Dorfpütze".

[9] În ultimul timp, savanții s-au ocupat mult de Humbaba pentru a-l pune în legătură cu tot felul de personaje divine și semidivine din Asia Mică și din Orientul apropiat care purtau un nume asemănător.

Siriei, vestită pentru pădurile ei de cedru? Humbaba pare a fi geniul pădurii de cedru, poate chiar pădurea de cedru însăși.

Tableta a IV-a, care este foarte mutilată, vorbește de Enkidu care e bolnav.

Tableta a V-a începe cu o descriere remarcabilă a pădurii de cedru. Pentru a combate pe Humbaba, Gilgamesh își asigură protecția și ajutorul zeului Shamash. Zeul soarelui trimite împotriva lui Humbaba „uragane groaznice, ciclonul, vîntul de Nord *(vîntul de Sud)*" [10], „vîntul de furtună, vîntul care îngheață, vîrtejul, vîntul tuturor relelor, opt vînturi se ridică împotriva lui Humbaba, îl lovesc din față și din spate, astfel încît el nu poate nici înainta, nici merge înapoi". Vînturile sînt marii inamici ai pădurii. De aceea spuneam că Humbaba este poate identic cu pădurea sau cu arborii. Humbaba vrea să se predea lui Gilgamesh. Enkidu însă insistă ca el să fie omorît. Cei doi eroi îi taie capul.

În tableta a VI-a, zeița Ishtar se îndrăgostește de Gilgamesh, dar acesta respinge dragostea zeiței mustrînd-o pentru libertinajul ei și pentru tot răul pe care l-a făcut amanților ei: Dumuzi [11], Pasărea „micul-păstor", Leul, Armăsarul, Păstorul, Ishullanu grădinarul. Mustrările lui Gilgamesh conțin un număr de imagini caracteristice, care n-au nimic corespunzător în epopeile homerice: „Tu nu ești decît o ruină care nu dă adăpost omului pe vreme rea, tu nu ești decît o ușă deschisă care nu rezistă furtunii, tu nu ești decît un palat jefuit de eroi, tu nu ești decît o cursă care ascunde trădări, tu nu ești decît rășină aprinsă care arde pe cel care o ține în mînă, tu nu ești decît un burduf plin cu apă care inundă pe cel ce o poartă în spate, tu nu ești decît o piatră de var care face ca zidurile să cadă în ruină, tu nu ești decît o amuletă ce nu e în stare să apere în țară străină, tu nu ești decît o sandală care sucește piciorul ce o poartă la drum!" (Tabl. VI, vers. 32—41).

Zeița Ishtar e furioasă pe Gilgamesh pentru această jignire. Ea se roagă de tatăl său Anu, zeul Cerului, care, la cererea ei, crează un taur ceresc ce este azvîrlit împotriva

---

[10] Cuvintele în paranteză și în italice sînt adăugate de Contenau.

[11] Acesta este același cu zeul Tammuz al fenicienilor și Adonis al grecilor. Următorii sînt personaje mitice.

orașului Uruk și devastează tot ținutul [12]. Dar Enkidu apucă taurul de coarne și îl doboară. Apoi, el smulge piciorul [13] taurului din coapsă și îl azvîrle în obrazul zeiței Ishtar, o a doua ofensă gravă adusă ei.

Tableta VII, care are importante lacune, este consacrată morții lui Enkidu [14]. Acesta are un vis. În cer, zeul Anu, mîniat, vrea să omoare pe Enkidu și pe Gilgamesh, fiindcă au ucis pe Humbaba și pe taurul ceresc. Zeul Enlil admite ca Enkidu să moară, dar Gilgamesh trebuie să rămînă în viață (versiunea hittită).

Enkidu blestemă pe hierodulă. Zeul Shamash însă îl mustră pentru nerecunoștința lui față de curtezană, care l-a învățat să trăiască o viață demnă de zei. Dar zeul e silit să realizeze blestemul și preface pe hierodulă în cățea. Este ideea primitivă după care blestemul își declanșează în mod automat și ireversibil realizarea, idee complet străină lui Homer, dar care revine foarte des la marii poeți tragici greci, mai ales la Euripide. Această concepție primitivă este foarte răspîndită la multe popoare ale pămîntului și nu poate constitui un indiciu de influență străină la poeții tragici. Homer e mult mai vechi ca aceștia, dar mult mai liber ca spirit și mai avansat ca mentalitate. Dacă Euripide, care e un om înaintat în spirit, totuși întrebuințează această credință în blestem, se vede că publicul atenian, care constituia auditorul tragediilor sale, credea cu fervoare în această putere irezistibilă a blestemului, iar poetul exploatează efectul prin măiestria artei sale (vezi spre exemplu, sfîrșitul tragediei *Hipolit*).

Într-un nou vis, Enkidu are o viziune anticipată a Infernului. Un personaj acoperit cu pene, ca o pasăre, îi face următoarea descriere (*Tabl.* VII. col. IV, rînd 28—35):

---

[12] În Mesopotamia taurul ar fi însemnat uscăciunea nimicitoare. Vezi Edith de Porada, *Notes sur le relief de l'Atlante*, în „Revue d'Assyriologie", vol. XXXVI, 1939, pp. 96 sq.

[13] Noi am reținut vechea interpretare a cuvîntului *imittu*, pe cînd una mai recentă îl redă cu „părțile genitale" ale taurului. Piciorul cu coapsa taurului ceresc, aruncat în obrazul zeiței planetei Venus, după părerea noastră trebuia să deștepte în mintea cititorului akkadian imaginea și amintirea constelației Taurului (GU.AN.NA „Taurul Ceresc").

[14] Moartea propriu-zisă a lui Enkidu nu este povestită în fragmentele textului tabletei VII, care au ajuns pînă la noi.

„Uite", ar fi zis el în vis lui Enkidu „brațele mele sînt acoperite cu pene ca membrele unei paseri! Urmează-mă în casa întunericului unde locuiește zeul Nergal. Urmează-mă în casa unde se intră fără nădejde de ieșire, pe drumul ale cărui cărări servesc numai la dus și niciodată la întors, urmează-mă în casa în care locuitorii ei sînt lipsiți de lumină. Acolo pulberea este hrana lor, mîncarea lor e noroiul. Ființele de acolo sînt acoperite cu pene, ca aripile păsărilor. Lumina, ele nu o văd: ele stau în întuneric". Printre atîtea elemente particulare în descrierea precedentă, nici unul nu se găsește în cele două *Nekyai* din *Odiseea* (*Cînturile* XI și XXIV), nici în celelalte aluzii la Infern conținute în epopeile homerice.

Din tableta VIII nu ne-au rămas decît vreo treizeci de versuri, în care Gilgamesh se lamentează pe corpul neînsuflețit al tovarășului său. Expresia durerii sale este frumoasă și sinceră. În *Iliada* (Cînt. XVIII, vers. 22, sqq.), avem lamentația lui Ahile la vestea morții lui Patrocle. Cele două texte nu prezintă nici o asemănare caracteristică.

În tableta a IX-a Gilgamesh e foarte speriat de faptul că va trebui să moară și el odată. El vrea să meargă ca să găsească pe Umnapishti, eroul care singur a scăpat cu viață din potop și a primit de la zei nemurirea ca dar. Gilgamesh pornește la drum și, spre înserate, sosește în defileurile muntelui unde apune soarele. Acest munte se numește Mashu. Eroul nostru întîlnește aici niște paznici înspăimîntători, pe care îi descrie astfel: (IX, col. II, 4—9) „Capul lor atinge baza cerurilor, pieptul lor atinge infernul: aceștia sînt oameni-scorpioni, paznici ai porților soarelui; groaza pe care ei o inspiră e înspăimîntătoare și vederea lor e de ajuns ca să dea moartea. Majestatea lor înfricoșătoare răspîndește spaima printre munți. Cînd Soarele răsare și cînd Soarele apune, ei veghează asupra soarelui".

Ar fi o greșeală de a vedea în acești oameni-scorpioni constelația zodiacală a Scorpionului. Ultima redactare a *Epopeii lui Gilgamesh* este desigur anterioară primei dinastii babiloniene [15], anterioară deplasării capitalei regatului de

[15] Despre datarea primei dinastii babiloniene, vezi V. V. Struve în *Vestnic Drevnei Istorii*, 1 (19), 1947, pp. 1—35; Struve, urmînd pe Sidney Smith, acceptă datarea de 1894—1595 î.e.n. W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore, 1946, p. 364, împinge datarea mai aproape de timpurile noastre: circa 1830—1530 î.e.n.

la Akkad la Babilon. Avem *Epopeea* sub forma pe care a primit-o cel mai tîrziu în al III-lea milenar înaintea erei noastre. Lipsa totală a numelui lui Marduk, zeul național al Babilonului, este o probă indiscutabilă a acestei datări. Altfel stă cazul cu o altă mare operă literară babiloniană: *Poemul Creației* denumit *Enuma elis*. Textul acestei opere a fost refăcut la Babilon, iar zeul Marduk a primit rolul principal pe care, în poemul inițial îl avea, după toate probabilitățile, zeul Enlil.

La sfîrșitul celui de-al III-lea milenar î.e.n., astronomii babilonieni nu cunoșteau încă o constelație zodiacală denumită Scorpionul. Zodiacul în Babilonia pare a fi fost creat spre finele dominației cassite. Deci nici oamenii-scorpioni din tableta IX a *Epopeii lui Gilgamesh*, nici reprezentarea Omului-Scorpion, printre alte divinități și genii, pe pietrele de hotare denumite *kudurru* în akkadiană, din timpul dominației cassite, nu se raportă la constelația zodiacală a Scorpionului: ei reprezintă cel mult o prefigurare fără valoare siderală precisă. Vom explica într-o altă lucrare [16] extensiunea astrală dată Omului-Scorpion.

În convorbirea dintre Omul-Scorpion și Gilgamesh, aflăm din gura acestuia scopul călătoriei sale la Umnapishti: „Despre moarte și despre viață vreau să-l întreb". Omul-Scorpion îl atrage atenția asupra greutăților călătoriei: „Nimeni, o Gilgamesh, n-a luat vreodată această cale. Timp de douăsprezece ore-duble, cînd intri în munte, întunericul este dens, nu mai vezi lumina, fie că soarele a răsărit sau a apus". După aceea el urează drum bun eroului nostru, Gilgamesh intră în munte, el merge timp de douăsprezece ore-duble într-un întuneric complet. În final, el sosește la lumină, în fața unui arbore; „Fructele pe care le poartă sînt de rubin, ramurile se înalță în aer și sînt frumoase la vedere, fructele sînt de lapis-lazuli; e plin de fructe și vederea lui e minunată" (IX, col. V, fine).

Nu ne vom pierde în ipoteze pentru a explica sensul și originea călătoriei lui Gilgamesh în douăsprezece duble-ore prin interiorul pămîntului. Chestiunile acestea de geografie mitică se întîlnesc la toate popoarele vechi și sînt extrem

---

[16] Ceea ce urma, probabil, să fie explicat în lucrarea, neîncheiată *Plotin și Orientul, (nota ed.)*.

de anevoioase de explicat și pline de contradicții. Să ne gîndim numai la miturile finale din dialogurile lui Platon intitulate *Gorgias, Fedon, Republica!*

În tot cazul, cele douăsprezece duble-ore sînt timpul necesar pentru ca Shamash, zeul Soarelui, să parcurgă circumferința cerească într-o zi și o noapte (*nychtemeros*).

Soarele înaintează 30 dubli-pași (adică 30 duble-lărgimi ale diametrului său aparent) în fiecare dublă-oră [17]. Arborele cu fructe de rubin și frunzele de lapis-lazuli care apar în fața lui Gilgamesh la finele călătoriei sale prin adîncimile pămîntului par a fi „arborele vieții", așa de răspîndit în miturile din Mesopotamia [18]. În orice caz, călătoria eroului nostru de 12 duble-ore prin interiorul pămîntului îl reprezintă pe Gilgamesh ca erou solar, fără ca pentru aceasta să considerăm această calitate ca primară în personalitatea lui [19]. Acest caracter poate fi adăugat pentru această împrejurare, cum s-a mai întîmplat și în alte părți. Astfel, după cum a arătat Émile Senart, peste persoana istorică a lui Buddha s-a suprapus un ciclu de mituri cu caracter solar [20].

În tableta X, Gilgamesh a sosit pe țărmul mării inaccesibile. Pentru a traversa marea și apele morții care îl despărțesc de locuința lui Umnapishti „cîrciumăreasa" Siduri îi explică

---

[17] Lărgimea aparentă a soarelui este de aproximativ o jumătate de grad. Două lărgimi aparente ale soarelui (= doi dubli-pași) fac un grad. Deci soarele trebuie să facă 720 pași sau 360 dubli-pași pentru a parcurge întreaga circomferință a cerului, parcurs pe care îl exercită în douăsprezece duble-ore. Într-o dublă-oră, soarele parcurge 30 dubli-pași (adică 30 duble-lărgimi ale diametrului său aparent).

[18] Vezi August Wünsche, *Die Sagen von Lebenshaum und Lebenswasser. Alt-orientalische Mythen* (în „Ex. Oriente Lux", I, 2/3), Lpz., 1905.

[19] În ultimul timp, în urma altor orientaliști, W. F. Albright a insistat asupra caracterului solar al lui Gilgamesh. S. Mowinckel face din el un zeu al vegetației și al fecundității, trăsătură care nu este ignorată nici de Albright. După Virolleaud, Gilgamesh ar fi descoperit și cucerit pădurea de cedri; B. Hrozny face din el, după o etimologie pe care o construiește, „omul focului și al toporului", un personaj care ar fi descoperit artele și meseriile, destul de asemănător cu Prometeu al Grecilor. Vezi Madeleine David, în „Revue des Études Sémitiques", 1939, pp. 42 sqq.

[20] Émile Senart, *Éssai sur la legende de Buddha*, Paris, 1875, ed. 2-a, 1882; Rhys Devids a făcut deplină dreptate operei marelui indianist francez, a cărui teză principală a fost atît de des criticată și neînțeleasă.

lui Gilgamesh că trebuie să facă uz de serviciile lui Ur-Shanabi, vîslaşul lui Umnapishti [21].

Gilgamesh, într-un acces de furie care nu este explicat în textul pe care îl avem, sparge „obiectele de piatră" ce se aflau în barca lui Ur-Shanabi în timp ce acesta se găsea în pădurea apropiată. Nu prea se ştie ce erau acele „obiecte de piatră" sfărîmate de eroul nostru. După textul hittit al pasajului ar fi fost vorba de „două statui de piatră". „Aceste statui magice şi nemuritoare, deoarece, nu erau de factură umană" — zice Contenau (*op. cit.*, p. 213), „trebuiau să conducă fără pericol corabia în „apele morţii", al căror contact ar fi omorît un adevărat echipaj". Ideea lui Contenau ne pare fericită, iar dacă ea este justă se impune comparaţia cu navele Feacienilor din *Odiseea*, nave dotate cu cugetare, care cunoşteau intenţiile şi gîndurile oamenilor, precum şi oraşele şi ţarinile lor. O astfel de navă duce pe Ulise în patria lui (*Odiseea*, VIII, 555 sqq). Ideea poetului sau poeţilor sumero-akkadieni este mai logică: statuile divine înlocuiesc echipajul uman. La poetul elen, navele Feacienilor n-au nici cîrmaci, nici cîrmă. În altă parte, în aceeaşi epopee (cînt. VII, 36), ni se spunea că navele Feacienilor sînt mai repezi decît aripile sau gîndul. Din cauza iuţelii şi preciziei cu care ele ating scopul navigaţiei lor, poetul a fost indus să le atribuie facultatea de a gîndi. Alte obiecte de fabricaţie divină la Homer sînt înzestrate cu facultatea de a avea mişcări spontane şi, ca o consecinţă, poetul atribuie, de asemenea, acestor obiecte facultatea de a gîndi, ele au *phrenes* (vezi *Iliada*, XVIII, 417, sqq. slujitoarele de aur fabricate de zeul Hefaistos. Cf. şi *Odiseea*, VII, 91 sq. cîinii de aur şi de argint din faţa palatului lui Alcinous făurite tot de Hefaistos. În fine, *Iliada*, XVIII, 373 sqq, trepiedele cu roţi de aur de aceeaşi fabricaţie).

---

[21] Ur-Shanabi este conducătorul bărcii care transportă morţii? Nu credem acest lucru. E drept că Gilgamesh traversează cu ajutorul lui „apele morţii" (Tab. X *passim*). Dar „cîrciumăreasa" Siduri a spus lui Gilgamesh că nimeni, în afară de zeul Shamash, n-a străbătut apele morţii (Tab. X, col.II, rînd. 21—25 ale versiunii assiriene). Deci nu trebuie presat prea mult pe comparaţia cu corăbierul egiptean al morţilor, denumit „cel care priveşte în spatele său" şi cu Charon al Grecilor. De altfel, epopeile homerice nu cunosc figura lui Charon, care apare destul de tîrziu (vezi Euripide, *Alcesta*, vers. 254 şi 361). Dacă a fost influenţă străină, desigur această figură mitică a trecut cam în sec. V î.e.n. din Egipt în Grecia.

După cît ni se pare nouă, nu avem trăsături comune caracteristice de o parte și de alta care să justifice ipoteza că Homer ar fi cunoscut și imitat *Epopeea* sumero-akkadiană. De ambele părți avem ideea comună tuturor primitivilor, că un obiect sau lucru care posedă calități excepționale și îndeplinește cu o adaptare uimitoare funcția căreia el îi e destinat, trebuie să fie de fabricație divină, să fie dotat de rațiune și să îndeplinească scopuri, să realizeze intențiuni, așa ca oamenii. Vom reveni la Feacieni, cînd vom vorbi de locuința lui Umnapishti.

Ur-Shanabi se hotărăște să-l ia cu sine pe Gilgamesh. Dar, deoarece acesta a sfărîmat „obiectele de piatră", îl obligă să meargă în pădurea apropiată și să taie 120 de prăjini de cîte 60 coți fiecare, ca să facă să înainteze barca [22], pe apele morții (Tabl. X, col. III, rînd 40 sqq. ale versiunii assiriene). Credem că aceasta confirmă ipoteza lui Contenau de care am vorbit mai sus, cu privire la „obiectele de piatră" sfărîmate de Gilgamesh.

Navigația începe și, după o lună și 18 zile, Ur-Shanabi și Gilgamesh ajung la apele morții. Eroul nostru întrebuințează cele 120 de prăjini, pentru a împinge barca înainte. Ur-Shanabi îl îndeamnă să bage de seamă ca „apele morții să nu-i atingă mîinile". Pentru ultima mică etapă rămasă, Gilgamesh își scoate haina și o prinde de catarg, în loc de pînză. Umnapishti vede nava care se apropie și e foarte mirat de faptul că cineva străin se află în ea.

După ce coboară din barcă, Gilgamesh explică străbunului său cauza călătoriei sale la dînsul și viața mizerabilă și tristă pe care a dus-o pînă în clipa de față. Cuvintele pe care Umnapishti le adresează lui Gilgamesh sînt de o gravitate și o noblețe sobră. Ele merită a fi citate în întregime (X, VI, 26 sqq. text assirian): „Ne clădim noi casele pe vecie

---

[22] Navele sumeriene puteau încărca aproximativ 14 tone (120 gur.) după Armas Salonan, *Zum Verständnis des sumerischen Schifbautextes AO* 5673 etc. (în „Studia orientalia" ed. Soc. Or. Fennica, VIII, 3), Helsinki, 1938, pp. 11 sqq. Mai tîrziu, în epoca babiloniană, într-o scrisoare, se vorbește de o navă cu o încărcătură de 3600 kur. (idéogr. GUR) de curmale, ceea ce reprezintă cam 400 tone, dacă măsura de capacitate n-a variat între timp. Vezi Paul Kraus, *Altbäbylonische Briefe*, I. Teil, în *„Mitteil.* d. voderas", — ägypt Geseilsch, 35, 2 (1931), Lpz., Nr. V 7 (VS XVI 118 = VAT 8000), rîndul 10 (p. 61/62).

și însemnăm noi pentru totdeauna cu sigiliul nostru ceea ce ne aparține? [23] Își împart frații pentru vecinicie moștenirea? Ura desparte pe oameni pentru totdeauna? Oare fluviul pentru totdeauna începe să crească și își umflă apele? Oare pasărea *kuliku* și pasărea *kirippu* se înalță pentru totdeauna spre soare privindu-l? Cei ce dorm sînt asemenea cu morții: nu mai există deosebire între servitor și stăpîn cînd ei ajung la sfîrșitul vieții care le e hărăzit ... Zeii au decis de moartea și viața noastră, dar ei nu ne-au făcut cunoscut ziua cînd vom muri!". Aceste cuvinte, cu filosofia lor simplă și înțeleaptă, ar fi putut lăsa o urmă sensibilă în epopeile homerice, în caz de influență. Dar acesta nu e cazul. În *Iliada* (cînt. VI, vers. 145 sqq.) se găsește un pasaj celebru, în care poetul ionian vorbește de destinul omenesc. Spiritul și imaginile în cele două texte sînt cu totul diferite. Dar, cu toată frumusețea versurilor elene, reflexiunile pe care poetul sumero-akkadian [24] le pune în gura personajului merită și ele toată admirația.

În tableta XI, Gilgamesh întreabă pe Umnapishti [25], pe care îl vede în toate asemănător cu el însuși, cum de-a ajuns să obțină nemurirea de la zei. Umnapishti răspunde cu faimoasa sa povestire a potopului [26], a cărei gravitate și seninătate transpar chiar în traducerile în limbile moderne și constituie un demn antecesor al povestirii din *Biblie*.

---

[23] E vorba de obiceiul foarte răspîndit în Mesopotamia și în țările care depind de ea (Elam, Siria-Palestina, Hatush etc.) care consistă în a pune un sigiliu personal al contractantului în josul numeroaselor contracte de vînzare și cumpărare în locul semnăturii de astăzi și care sancționa voința părților care încheiau afacerea. Viața juridică și economică foarte dezvoltată în Mesopotamia dăduse o mare extensiune acestor contracte și cilindrilor sigilii. Dacă s-ar găsi ceva asemănător la Homer, influența babiloniană ar fi sigură cel puțin în acest punct. Dar așa ceva nu există la poetul elen.

[24] Cînd vorbim de „poetul sumero-akkadian", presupunem că vechea epopee sumeriană de la finele mileniului III î.e.n. a fost prelucrată de unul sau mai mulți poeți din Akkad în cel de-al III-lea mileniu. Deoarece nu știm cui revine paternitatea unui oarecare episod dat sau a unui pasaj oarecare — și, în fond, fiecare pasaj n-a putut fi compus decît de un singur poet, — am întrebuințat termenul generic de „sumero-akkadian".

[25] Numele sumerian al lui Umnapishti este Ziusudra, iar de aci numele său de Berossos.

[26] *Epopeea lui Gilgamesh* a lui Contenau nu conține traducerea rîndurilor 9—196 din tableta XI. Acestea au fost traduse separat de Contenau, în lucrarea *Le Déluge babylonien, Ishtar aux Enfers, La Tour de Babel*, Paris, 1941.

Pentru a vedea finețea cu care poetul a tratat personajele sale, trebuie comparat cu gîndurile nobile despre viața omenească ale venerabilului Umnapishti, sfaturile vulgare pe care „cîrciumăreasa" Siduri le dă lui Gilgamesh, cînd aude de motivul călătoriei acestuia (Tabl. X, col. III, rînd 6—13). „În ceea ce te privește, Gilgamesh, umple-ți burta; ziua și noaptea chefuiește; fiecare noapte să fie sărbătoare pentru tine; zi și noapte desfată-te; poartă haine brodate, spălă-te pe cap și îmbăiază-te; bucură-te de copilul tău care se atîrnă de gîtul tău și bucură-te de soția ta care se strînge lîngă tine..." (text babilonian B).

Nu ne vom opri la povestirea Potopului, care e tot ce există mai original în literatura sumero-akkadiană și n-are nimic corespunzător în epopeile homerice. Nu sîntem de aceeași părere cu savanții care consideră episodul Potopului ca un corp străin introdus în *Epopeea lui Gilgamesh* și foarte puțin legat de ceea ce precede și ceea ce urmează [27]. Dimpotrivă, noi credem că povestirea aceasta este perfect la locul său și constituie răspunsul exact la întrebarea pe care Gilgamesh o pusese lui Umnapishti și explică cuvintele următoare pe care le adresează eroului nostru: „Dar pe tine cine dintre zei te va duce în adunarea lor, ca să obții viața pe care o cauți?" (XI, 197 sq. textul assirian A).

Nu negăm posibilitatea existenței unei tradiții și a unor povestiri anterioare acesteia, care este consemnată în tableta XI a epopeii noastre. De altfel se găsește o aluzie chiar la începutul epopeii (tableta I, col. I, rînd 6 sq): „Acela (*sc.* Gilgamesh) care a avut în el cunoștință de ceea ce a fost înaintea Potopului, a făcut lungi călătorii, a suferit, și și-a consemnat pe o stelă încercările". „Cel care a știut toate pentru a învăța pe toată lumea" (*ibid.* rîndul 2) trebuia să comunice și evenimentele importante ale potopului.

S-a comparat ținutul pe care îl locuia Umnapishti cu un fel de insulă a Fericiților sau cu țara Feacienilor [28] (din *Odiseea*, cînt. V—VIII). Pentru primul caz trebuie să remar-

---

[27] G. Contenau, *L'Epopée de Gilgamesh*, p. 54. Vezi și *Babylonisch-assyrische Texte, I. Schöptung und Sintflut* (in „Kleine Texte für Vorlesungen und Ubungen" 7), Bonn, 1911, p. 18. (note introductive), überzetzt von Carl Bezold.

[28] Hermann Wirth, *Homer u. Babylon*, 1921 pp. 115 sqq. și mai ales pp. 118 et. sqq.

căm că Homer nu cunoaște insula Fericiților. Apoi, ținutul de care vorbește epopeea sumero-akkadiană nu e locuit decît de Umnapishti cu soția lui și de corăbierul Ur-Shanabi, care pare a face „naveta" între pămîntul de dincoace și ținutul de dincolo de apele morții. pe cînd țara Feacienilor este locuită de un popor guvernat de un rege, Alcinous. Acesta are o regină, fii și o fiică. Un senat de bătrîni este consultat în deciziile importante de stat. Nu există nimic asemănător în *Epopeea lui Gilgamesh.* Umnapishti și soția sa par a fi singurii locuitori ai acestor meleaguri [29].

Să continuăm povestirea evenimentelor care urmează în tableta XI-a. Un somn greu l-a cuprins pe Gilgamesh și, pe cînd el dormea, soția lui Umnapishti îi pregătește provizii pentru drumul de înapoiere. Ur-Shanabi îl va însoți în această călătorie. Gilgamesh se scoală și își face toaleta înainte de a lua calea întoarcerii. Înainte de plecare, Umnapishti, căruia i se face milă de Gilgamesh, îi indică acestuia o plantă spinoasă care se găsește în fundul apei și care îl va întineri de îndată ce o va mînca. Trebuie să citățm aci planta numită *móly* în *Odiseea* (X, 305—*ápax légomenon*) pe care zeul Hermes o dă lui Ulise, pentru a-l păzi de vrăjile Circei. Dar planta babiloniană este spinoasă, pe cînd cea din *Odiseea* avea rădăcina neagră și floarea de culoarea laptelui. Virtuțile celor două plante sînt de asemenea complet deosebite: prima întinerește pe cel ce o mănîncă, pe cînd cea de-a doua, păzește pe posesorul ei de vrăji.

Gilgamesh nu mănîncă imediat planta. El vrea s-o ducă la Uruk și s-o împartă cu alți oameni. După cincizeci de duble-ore de navigație, Gilgamesh face o baie într-o fîntînă cu apă limpede. În acest timp se furișează un șarpe și îi fură planta reîntineririi. Văzînd aceasta, Gilgamesh plînge amarnic de nenorocirea sa și de suferințele zadarnice pe care le-a îndurat. După alte 50 de duble-ore de călătorie,

---

[29] Vezi Tabl. XI, col. IV, rînd 32 sqq., Bezold, *op. cit.*, p. 22. În Tableta X col. II rînd 21, sqq. versiunea assiriană A), „cîrciumăreasa" Siduri spune cu toată precizia: „N-a existat niciodată un drum, o Gilgamesh, și n-a fost dat nimănui, din timpurile cele mai îndepărtate, ca să traverseze marea". Singurele excepții sînt Umnapishti, soția lui, și Ur-Shanabi.

Gilgamesh și Ur-Shanabi ajung la Uruk. Eroul nostru arată corăbierului zidurile cetății Uruk pe care acesta le admiră în mod deosebit.

Această călătorie de înapoiere în patrie a lui Gilgamesh, care ocupă sfîrșitul Tabletei XI, pune iarăși o serie de probleme de geografie mitică, asupra cărora nu vom insista, pentru a nu lungi prea mult expunerea noastră. În orice caz „apele morții" par a fi apele Mării Golfului Persic, ape amare și sărate, care trebuiau să facă o impresie ucigătoare asupra sumerienilor primitivi. Cum călătoria de înapoiere a lui Gilgamesh se face în întregime cu nava lui Ur-Shanabi, e în afară de orice îndoială că ținutul locuit de Umnapishti se află în imaginația sumero-akkadienilor undeva în Golful Persic, despărțit de lagunele Tigrului și Eufratului prin mare.

Iată-ne ajunși la Tableta XII-a, care e și ultima. Ea conține un fel de evocare a morților, și anume spiritul lui Enkidu se ridică din Infern pentru a descrie prietenului său starea lamentabilă a răposaților în lumea cealaltă. Aceste texte sînt deosebit de favorabile pentru o comparație cu *Nekyia* din cîntul XI al *Odiseei*, unde se găsește o evocare a morților, precum și cu alte pasaje a epopeilor homerice care fac aluzie la existența dusă de morți în Hades.

În traducerea lui Contenau (pp. 151—153), tableta XII începe cu un fragment din *Epopeea lui Gilgamesh* conservată numai în sumeriană. Aci Gilgamesh doboară un arbore în rădăcina căruia locuia șarpele, în frunzișul căruia pasărea furtunii își așezase puiul, iar mijlocul era locuit de Lilla. Gilgamesh fabrică din rădăcină un *pukku*, iar din vîrful arborelui un *mikku*. Nu se prea știe exact ce erau aceste două obiecte. Cu ajutorul lor eroul nostru săvîrșește un rit magic în timpul căruia toți asistenții trebuiau să păstreze tăcere. O fetiță scoate un țipăt în timpul ceremoniei și face să cadă cele două obiecte: *pukku* și *mikku*, „în Marea Locuință", adică în Infern, Gilgamesh este deznădăjduit și plînge amarnic. Enkidu, „servitorul său" [30], se oferă să meargă în Infern pentru a-i aduce cele două obiecte.

---

[30] În toate textele de pînă acum, Enkidu era prietenul de arme al lui Gilgamesh și nu „servitorul" lui.

Pînă aci textul sumerian. Trebuie reţinut o primă dificultate: Dacă acest text aparţine aci, la începutul Tabletei XII, cum se poate ca Enkidu care a murit (vezi Tableta VIII) şi a cărui evocare se va face cu atîta greutate în textul care urmează, să poată conversa în mod normal cu „stăpînul său", Gilgamesh, şi să se ofere să meargă în Infern, spre a-i aduce cele două obiecte: *pukku* şi *mikku*?

Urmează textul assirian (al Bibliotecii lui Assurbanipal).

Coloana I: Cineva învaţă pe Gilgamesh cum trebuie să se poarte în timpul doliului, pentru a nu irita spiritele. Deci, între timp, Enkidu s-a dus în Infern. Aceste prescripţii sînt interesante pentru cunoaşterea credinţelor sumero-akkadiene în această materie: „nu îmbrăca o haină curată, nu te unge cu ulei bun, căci spiritele morţii, atrase de miros, se vor agăţa de tine; nu-ţi depune arcul pe pămînt, căci spiritele acelora care au fost loviţi de arc te-ar înconjura; nu-ţi purta băţul în mînă, spiritele morţii te-ar tîrî; nu purta sandale în picioare pentru a nu face zgomot lovind pămîntul. Dacă îţi iubeşti femeia, n-o săruta; dacă eşti mîniat pe femeia ta, n-o bate; dacă îţi iubeşti copilul, nu-l săruta; dacă eşti mîniat pe copilul tău, nu-l bate; căci bocetele pămîntului te-ar cuprinde!".

Coloana II-a: Gilgamesh face exact contrariul de ceea ce i s-a prescris. El vrea cu orice preţ să scoată pe Enkidu din Infern. Motivul conduitei lui este limpede: pentru Gilgamesh, Enkidu nu este mort. Acesta s-a dus în Marea Locuinţă pentru a aduce cele două obiecte: *pukku* şi *mikku*, ale stăpînului său şi, în timpul acesta, pămîntul l-a apucat şi l-a reţinut. Pasajul din coloana II-a, rîndurile 24—26, care revine de mai multe ori este categoric. În această privinţă „nu l-a prins destinul (*sc.* pe Enkidu), un spectru l-a prins, pămîntul l-a prins, un trimis al zeului neîndurător Nergal nu l-a prins, pămîntul l-a prins. Pe cîmpul de luptă al celor viteji el n-a muşcat pulberea [31]; pămîntul l-a prins". Gilgamesh adresează (col. II, fine şi col. III) ruga sa lui Enlil, apoi lui Sin, zeul Lunii şi în fine lui Ea, rugă şi invocaţie pe care o repetă de trei ori, pentru fiecare din ei, cu aceleaşi cuvinte: „o, tată, o Enlil (o Sin, o Ea), iată că *pukku*-ul

[31] Această unică imagine se găseşte la Homer, *Iliada*, II, 418, etc.

a căzut în Infern, iată că *mikku*-ul a căzut în Infern, faceți ca Enkidu să iasă din Infern". Enkidu s-a dus să le caute și el a fost reținut de pămînt, Gilgamesh refuză să urmeze prescripțiile doliului, fiindcă el nu socotește pe Enkidu ca mort. Acesta a fost numai prins de pămînt, care nu-l mai lasă să iasă din Infern.

Zeul Ea satisface rugămintea lui Gilgamesh, cel puțin în parte. Căci nu revine Enkidu ca să vorbească cu stăpînul său, ci spiritul lui Enkidu mort. La cererea lui Ea, zeul Infernului, Nergal, deschide o gaură „care comunică cu Infernul" și „spiritul lui Enkidu, ca o suflare [32], iese din Infern. Gilgamesh și spiritul vorbesc unul cu altul."

Mai întîi (col. IV), Enkidu refuză să dezvăluie „legea lumii subpămîntești", spre a nu întrista pe prietenul său. Dar, la insistențele acestuia, el se hotărăște să vorbească: „Tot ce ți-a fost scump pe lume, tot ce ai mîngîiat și era drag inimii tale, ca o haină veche, acum e mîncat de viermi. Tot ce ți-a fost scump pe lume, tot ce ai mîngîiat și era drag inimii tale, este astăzi acoperit de pulbere. Toate acestea sînt cufundate în pulbere" [33].

Din ultima coloană (a VI-a) nu avem decît vreo zece rînduri. Gilgamesh întreabă de soarta în Infern a celor ce au murit în diferite împrejurări, iar Enkidu îi dă explicația: „Acela care a murit de *(lacună)*, l-ai văzut? — L-am văzut. El e întins pe un pat și bea apă proaspătă. Pe cel ce a căzut în luptă l-ai văzut? — L-am văzut. Tatăl și mama lui îi țin sus capul și femeia lui se strînge lîngă el. — Pe acela al cărui cadavru e părăsit pe cîmp l-ai văzut? — L-am văzut. Spiritul lui nu are odihnă în Infern. — Pe cel al cărui spirit nu are pe nimeni care să-i consacre un cult l-ai văzut? — L-am văzut. El mănîncă resturile oalelor și rămășițele bucatelor care se aruncă în stradă!". Aci se termină marea *Epopee a lui Gilgamesh.*

Comparînd aceste texte ale tabletei XII cu acelea din *Nekyia Odiseei*, constatăm o deosebire totală, cu toată similitudinea subiectelor. Ulise merge în Infern pentru a afla împrejurările întoarcerii sale în patrie și face să curgă sîn-

[32] Vezi Homer, *Iliada*, XXIII, 100 sq.

[33] Restul coloanei IV și coloana a V-a în întregime lipsesc.

gele unei victime ucise într-o groapă, pentru ca umbrele morţilor să bea sîngele şi să-şi recapete memoria. În *Epopeea* sumero-akkadiană, spectrul lui Enkidu iese din Infern, pentru a informa pe prietenul său despre soarta morţilor. Nimic din particularităţile pe care le are acea *Psyché* a morţilor la Homer [34] nu se găseşte în concepţiile din care se inspiră textele sumero-akkadiene.

După constatările pe care le-am făcut, ni se pare că tot textul tabletei XII nu este la locul lui. În fragmentul sumerian de la început, Enkidu e în viaţă, pe cînd el murise la finele tabletei VII, deoarece tableta VIII începe cu lamentaţiile lui Gilgamesh asupra cadavrului prietenului său. În adevăr, Gilgamesh refuză să se supună prescripţiilor ritului de doliu şi socoteşte că prietenul său nu e mort, ci numai prins de pămînt. Apoi, există cele două obiecte: *pukku* şi *mikku*, care sînt menţionate atît în fragmentul sumerian de la început, cît şi în textul assirian al tabletei XII. Deci, textul întreg: fragmentul sumerian şi textul assirian care îi urmează sînt indisolubil legate unul de altul. Toate acestea ne obligă să aşezăm întregul text al tabletei a XII-a [35] astfel cum este în traducerea lui Contenau, între tabletele a VII-a şi a VIII-a ale *Epopeii* [36]. Sfîrşitul *Epopeii*

---

[34] Vezi lucrarea noastră, *Le monde homérique*, Paris, 1934, pp. 64 sqq.

[35] Dacă n-ar fi legătura intimă dintre fragmentul sumerian şi textul assirian care îi urmează, pentru a salva poziţia tabletei a XII-a la finele *Epopeii lui Gilgamesh*, am fi putut presupune că fragmentul sumerian era un poem izolat, de felul acelora care trebuie să circule şi să existe în Sumer pentru multe alte subiecte, fără să facă parte dintr-o poezie literară de dimensiune mai mare.

[36] Ne dăm seama că nici acest lucru nu merge fără a provoca alte dificultăţi. În Tableta VIII-a, col. II, Gilgamesh se lamentează fără nici o îndoială la cadavrul lui Enkidu, iar în tableta X-a, col. III, rîndul 29, Gilgamesh spune că, după ce l-a plîns, şi-a dus prietenul la groapă (versiunea assiriană A). Nu putem rezolva aceste greutăţi în cadrul acestui articol. Tot ce putem spune este să exprimăm posibilitatea ca să fi existat două versiuni ale sfîrşitului lui Enkidu. Unul în urma unei boli, iar celălalt în urma plecării sale în Infern, spre a aduce *pukku*-ul şi *mikku*-ul lui Gilgamesh, versiuni provenind de la doi poeţi diferiţi, care ambele au intrat în textul epopeii conservate în Biblioteca lui Assurbanipal. Nu am putea spune cu exactitate care din cele două aparţinea originar *Epopeii lui Gilgamesh*. Am înclina să considerăm ca adăugată întreaga tabletă a XII-a actuală — pentru a completa numărul fatidic 12 — ceea ce ar indica şi poziţia ei finală, la fel cum e cazul şi cu *Nekyia* a doua din cîntul XXIV al *Odiseei*.

cu Tableta a XI-a (care ar deveni a XII-a) pare mult mai potrivit. Întreaga operă s-ar termina în această ipoteză, prin înapoierea lui Gilgamesh în Uruk. Mai departe, frica de moarte și călătoria eroului nostru la Umnapishti ar fi mai bine motivate dacă revelația soartei mizerabile a morților (Tableta XII, actuală) le-ar fi precedat, cum ar fi cazul în ipoteza noastră. Dar de decis vor avea specialiștii, dacă nu există piedici de ordin epigrafic, care ar interzice noul angajament al textelor pe care îl propunem.

Am expus pe larg conținutul marii epopei sumero-akkadiene a lui Gilgamesh pentru a arăta într-un caz deosebit de favorabil lipsa de temei a ipotezei după care literatura popoarelor din Mesopotamia, prin unul din produsele sale cele mai caracteristice, ar fi jucat un rol, prin influență directă, la nașterea poeziei epice în Ionia. Concluzia la care am ajuns este că autorul sau autorii epopeilor homerice n-au cunoscut sub o formă oarecare marea epopee sumero-babiloniană. Nimic nu se aseamănă în cele două opere comparate de noi: nici marile scene și subiecte, nici imaginile, comparațiile și metaforele particulare.

Pentru a sprijini și mai mult concluziile noastre și a face decisive argumentele noastre cu privire la modul cum trebuie făcută critica literară, pentru a stabili oarecari influențe, ne vom ocupa aci pe scurt de marele poem despre *Legenda Regelui Keret* descoperită în săpăturile de la Ras Shamra pe trei tablete de argilă, având cam o mie de rînduri, din care cam jumătate păstrate. Ea este scrisă într-o limbă care se poate numi proto-feniciană. Prima tabletă, cea mai bine conservată, a fost publicată de Charles Virolleaud, marele învățat căruia îi revine meritul principal în descifrarea scrierii textelor din Ras Shamra (vechea Ugarit). Acest poem a primit numele de *Keret I*[37]. Dar Virolleaud are impresia că cele trei tablete nu conțin decît o parte a legendei și că poemul întreg putea avea dimensiunile *Epopeii lui Gilgamesh*[38]. Ceea ce însă pare surprinzător la prima vedere este faptul că legenda lui Keret nu prezintă nimic

[37] Ch. Virolleaud, *La Légende de Kérèt*, în „Mission de Ras Shamra", dirigée par Cl. — F.A. Schaeffer, tome II, Paris, 1936.

[38] Ch. Virolleaud, *La Légende de roi Kérèt*, d'après de nouveaux în „Mélanges Syriens offerts à M. R. Dussaud", Paris, 1939, p. 755.

în miturile şi ideile sale, precum şi în episoadele, imaginile şi comparaţiile pe care le face, care să amintească de aproape sau de departe epopeea lui Gilgamesh. Şi acest lucru într-o regiune — coasta Siriei — unde literatura sumero-akkadiană a trebuit să aibă o circulaţie destul de intensă! Dimpotrivă, *Poemul lui Keret* oferă numeroase asemănări cu lumea de gîndire şi de poezie a *Vechiului Testament*, la fel cum acesta din urmă prezintă legături indiscutabile cu literatura religioasă sumero-akkadiană [39]. De aci rezultă în chip neîndoios că acolo unde există influenţă, există şi semne sau indicii incontestabile ale acestei influenţe.

NOTĂ

Epopeea lui Gilgamesh şi poemele homerice a apărut în anul 1950, în „Studii şi Cercetări de Istorie Veche", anul I, nr. 1, Editura Academiei.

În ediţia de faţă am menţinut transcrierea originală a numelor sumero-akkadiene, asiriene etc. care apar şi cum apar, deci, în textul lui Frenkian. Adică Gilgamesh, Shamash, Ishtar, Ur-Shanabi, Umnapishti. În ediţia Athanase Negoiţă *(Gîndirea asiro-babiloniană în texte*, Editura Ştiinţifică, 1975*)*, aceleaşi nume sînt transcrise întrucîtva altfel: Ghilgameş, Şamaş, Iştar, Sursunabu, Utnapiştim.

[39] Să ne amintim numai de Creaţie, Potop, Turnul lui Babel etc.

PURUṢA — GAYŌMARD — ANTHROPOS

UNELE PROBLEME PRIVITOARE LA COMUNITATEA INDO-IRANIANĂ ŞI LA GRECIA ANTICĂ

Într-unul din frumoasele imnuri ale *Legendelor sacre* (Hieroi Logoi) orfice, corpul lui Zeus este identificat cu universul, iar membrele cu celelalte părți ale lumii [1]. Iată-l în traducere:

„Zeus este cel dintîi. Zeus, stăpînul fulgerelor, este cel din urmă. Zeus este capul, Zeus este mijlocul. Toate cele ce sînt, Zeus le-a făcut. Zeus, bărbatul; Zeus nemuritorul, fecioară. Zeus reazim al pămîntului și al cerului înstelat. Zeus-rege, din care vin toate.

Nu există decît o singură putere, nu există decît o singură divinitate care naște și guvernează lucrurile lumii și nu este altă ființă în care să se întoarcă toate: focul, apa, pămîntul și eterul, noaptea și ziua, Înțelepciunea, cea dintîi născătoare, și Iubirea plină de voluptate. Căci toate lucrurile sînt cuprinse în trupul cel mare al lui Zeus.

Capul său și fața sa cea atît de frumoasă sînt Cerul care se despletește în șiruri de stele strălucitoare. Din fruntea sa ies două coarne ca de taur făcute din aur. Ele sînt Orientul și Occidentul, adică marile *căi ale zeilor cerești* [2]. Ochii săi? Soarele și Luna. Inteligența sa împărătească este eterul nepieritor, prin care el aude totul și își trimite poruncile. Căci nu există cuvînt, sunet, zgomot sau larmă care să scape urechilor lui Zeus, fiul puternicului Kronos [3], Nemuritoare-s,

---

[1] Vezi Otto Kern, *Orphicorum fragmenta*, Berlin, 1922, fr. 168, p. 201 sqq.

[2] Cf. *devayāna* în *Upanișade; Chāndogya-Upanișad*, V, 10, 2. *Brhadāranyaka-Upanișad*, VI, 2, 2. 15; cf. și căile cerești ale zeilor babilonieni Anu, Enlil și Ea, la Weidner, *Beiträge zur babylonischen Astronomie*, Leipzig, 1911, pp. 2 sqq. și bibliografia indicată.

[3] Versurile 17—20: noûs dé oi apseudès basiléios áftitos aithér/ hó de pánta klýei kaí frázetai oudé tís èstin / audè oùd' enopè oudè ktýpos oudè mèn óssa,/ hè létei Diòs oùas hypermenéos Kroníonos.

de aceea, capul și mintea sa. Și plin de strălucire corpul, nemărginitul, neclintitul, cutezătorul. Și umerii lui și pieptul lui și spinarea sa care sînt totuna cu văzduhul cel întins. Și aripile care i-au crescut pentru a zbura peste tot [4]. Și pîntecul care este pămîntul, născătorul, cu semețele creste de munți. Și mijlocul său care este încins de noianul cu profunde rezonanțe ale mării. Și piciorul său înfipt adînc în pămînt, pînă unde se întinde Tartarul și glia se sfîrșește.

Tăinuind toate cele ce sînt, din inima sa mereu și mereu el scoate lumina care bucură întreaga fire, desăvîrșindu-și astfel faptele-i divine" [5].

Acest text, deodată, ne duce către India. Căci în concepțiile vechi indiene, părți ale universului sînt socotite totuna cu membrele ființei divine, ale lui Purușa, omul primordial, iar nașterea lumii, ca și a zeilor, este pusă în urmarea sacrificiului acestuia. Textul cel mai reprezentativ se află în *Rg Véda*, X, 90 (Cf. încă și *Mahābhārata* III, 188, versurile 12960 sqq; *Bhagavadgītā* XI, 19, 39, etc. [6]). Asemenea și motivul Zeului-Univers care, avînd aripi, poate să zboare peste tot, cum a remarcat încă R. Reitzenstein [7], se întîlnește la indieni, anume în forma lui Purușa cel înaripat (în *Çatāpatha-Brāhmana*, VI, 1, 1, 3).

Cît privește mijlocul prin care, în imnul orfic, se transmit cuvintele și sunetele, acesta este etherul și nu aerul. Or, la indieni, *ākāça*, ce se traduce de regulă prin ether sau prin spațiu, acesta este mediul de transmitere a sunetului. Grecii însă știau că sunetul se transmite prin aer [8].

În imnul orfic, aerul este identificat cu spinarea zeului. În *Papirusurile magice grecești*, în care de asemenea apare ideea identității părților lumii cu membrele zeului, etherul

---

[4] Cf. *Çatāpatha-Brāhmana*, VI, 1, 1, 3.

[5] Cf. și Kern, *Orph. fragm.*, fr. 21 a, p. 91. Acest text este plasat de către Kern printre *fragmenta veteriora*. Fr. 168 este oare o dezvoltare a fr. 21 a?

[6] Cf. Paul Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 1, 1920, pp. 150—158.

[7] R. Reitzenstein, H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Syncretismus. Aus Iran und Griechenland* (Studien der Bibliothek Warburg, hrgbn. von Fritz Saxl, VII), 1926, p. 93, nota 2 și p. 95, nota 1.

[8] Cf. *Archytas*, fr. 1 Diels-Kranz. Cf. Theo din Smyrna, *Despre cele necesare asupra matematicii pentru lectura lui Platon*, ed. Hiller, p. 61, 11.

este însă corpul acestuia din urmă [9]. La fel un frumos fragment eschilian: „Zeus este etherul, Zeus este pămîntul, Zeus este cerul, Zeus este totalitatea lucrurilor și chiar mai mult decît atîta" [10].

Macrobius citează versurile unui oracol pe care zeul Serapis îl adresează regelui Nicocreon al Ciprului, unde membrele zeului sînt identificate cu părțile universului: „Iată, îți voi spune ce fel de zeu sînt, ca să știi: Capul meu este cerul și pîntecul, marea, picioarele, pămîntul și urechile mele sînt plasate în ether. Iar ochii mei atîta de pătrunzători, ei sînt lumina strălucitoare a soarelui" [11].

Prin urmare, ca în imnul orfic de care am vorbit, urechile sînt plasate în ether *(tà d'óuat'en aìthéri keîtai)*, ceea ce, încă o dată, ne face să ne gîndim la *ākāça* al vechilor indieni, considerat ca organ al auzului [12].

Drept este că Empedocles folosea termenul *aithér* pentru a numi aerul. Numai că, între timp, sensul atribuit de către Empedocles ieșise din uz. S-ar putea presupune, avînd în vedere asemănările dintre oracolul lui Serapis, imnul orfic și cel indian, neștiute influențe. Dar mai probabil este că, influența, dacă va fi existat, să se fi întîmplat printr-o mijlocire sau prin mai multe. Mai înainte de toate sîntem ispitiți să ne gîndim la medierea iraniană.

Ceea ce este curios e că în textele indiene, în timp ce toate membrele lui Puruṣa sînt socotite părți ale lumii, ni se spune că *diças*, „punctele cardinale" sau „regiunile cerești" *(Himmelsgegenden,* traduce Deussen) sînt urechile zeului [13].

Ar fi de mare interes să se stabilească elementele și filosofemele care se întîlnesc și la vechii indieni și în Persia și a căror origine urcă spre timpul comunității indo-iraniene.

---

[9] Vd. *Papyri Graecae magicae*, ed. K. Preisendanz, P. XII, l. 243 sq., p. 74: *Kaì ouranòs mèn kefalé, aithèr dè sóma, gé pódes, to dè perí se hýdor, okeanós, Agathós Daímon.* P XII, l. 1766., t. II. p. 122: oú *(sc. toú theoú) hó hélios* (cuvinte magice) kaí ⟨hé⟩ *seléne* (cuvinte magice), *oftalmoí eisin akamátoi, lámpontes en taìs kórais tón ànthrópon, hó ouranós kefalé, aithér dè sóma, gé dè pódes, tò dè perì s⟨è⟩òn hýdor ò Agathòs Daímonýs eí ó òkeanós.*

[10] Eschyl, fr. 70, Nauck.

[11] Macrobius, *Saturnalia*, I, 20, 17 = *Orph. Fragm.* 247, Kern, p. 265.

[12] *Chāndogya-Up.*, VII, 12, 1.

[13] *Diças* sînt în număr de cinci (inclusiv zenitul). Vd. textele următoare: *Aitareya-Upaniṣad* I, 4; *Mundaka-Upaniṣad* II, 1.4; *Mahābhārata* III, 188, versurile 12960 și urm.; *Çatapatha-Brāhmana* X, 4, 5, 2.

Din această epocă datează băutura rituală care joacă un rol atît de mare în cultele religioase ale celor două popoare: *soma-haoma.*

Aflăm atît la indieni cît și la perși cuvinte care exprimă ideea de divinitate și de genii malefice numai în accepții contrarii: *deva* și *asura* la primii, *Ahura Mazdā* și *daēva* la ceilalți. Glumind, asemenea „amabilități" sînt adesea schimbate de către popoarele vecine.

Dar revenind, ce semnifică *puruṣa* și *ātman*? Și vin ele din timpurile dintîi ale comunității indo-iraniene?

Puruṣa, după toate datele, numise deodată omul și abia apoi *Omul Primordial* ca divinitate ale cărui membre sînt totuna cu părțile lumii. Așa se și face că lumea cu lucrurile ei a fost creată prin sacrificiul zeului. Începînd cu *Rg-Véda* X, 90 numeroase sînt textele vechi indiene care pun în evidență această concepție.

O concepție asemănătoare se găsește și în Iran, unde *Omul Primordial* numit *gayōmard* și *Taurul primordial, gāuš aēvōdāta*, prin sacrificiu, cel dîntîi naște oamenii, iar cel de al doilea, animalele. De altfel, *gayōmard* și înseamnă „viață muritoare".

Ceea ce este curios e că între cele două personaje cosmogonice: *puruṣa* și *gayōmard* există diferențe nu chiar lipsite de importanță. Astfel că în timp ce la *puruṣa* se insistă mai ales asupra identității membrelor sale cu părțile lumii, acest aspect este mai puțin dezvoltat la *gayōmard*. La acesta avem, poate, de-a face doar cu identitatea dintre sine și metale[14]. În deosebire însă de *puruṣa*, *gayōmard* joacă în mazdeism un rol de primă importanță într-o dramă cosmogonică și soteriologică.

Pornind de la aceste observații putem conclude că ideea sacrificiului unei ființe divine, act necesar pentru creația lumii, este foarte veche în comunitatea indo-europeană. În *Upaniṣade*, de altfel, foarte adesea *puruṣa* este în identitate cu realitatea supremă, cu *ātman* și *brahman* [15].

---

[14] *Bundahisn*, vd. în H. H. Schaeder, *op. cit.*, p. 225 sqq.

[15] Cf. în *Chāndogya-Upanisad*, IV, 15, 1—VIII, 7, 4; Ya eso ksani puruso drçyate, esa ātmā, iti ha, uvāca (sc. Prajāpatih), etad amrtam abhayam, etad brahma iti. — *Brhadāranyaka-Upanisad*, I, 4, 1: Atmā eva idam agra āsīt puruṣa-vidhah. *Ibid.* II, 1, 1—9, 11—13; *Ibid.* II, 5, 1—14: amrta-

Seria „Filosofia românească" apare sub îngrijirea Colectivului format din D. GHIȘE (coordonator), N. GOGONEAȚĂ, M. MÂCIU, R. PANTAZI, P. DAN

Ediție îngrijită, traduceri și note de GH. VLĂDUȚESCU și DINU GRAMA

Studiu introductiv de GH. VLĂDUȚESCU

ARAM
M. FRENKIAN

SCRIERI
FILOSOFICE
I

STUDIU INTRODUCTIV

1. Instituirea operei de istorie a gîndirii în obiect al reflecției filosofice are de învins o prejudecată și de răspuns la o întrebare. Prejudecata? În cel mai bun caz, opera de istorie este marginală, în cel mai rău însă ar fi exterioară filosofiei ca gest creator. Întrebarea, la rîndul ei, privește legitimitatea operei istoriografice — ca operă de filosofie.

Cînd istoricul filosofiei e cantonat în spațiul culturii vechi — așa cum a făcut Aram M. Frenkian — prejudecata fiind mai statornică, întrebarea cîștigă în îndreptățire și în gravitate.

Așadar, este posibilă, iar pentru gîndirea filosofiei în superba ei aventură istorică și pentru filosofie în condiția ei actuală, este profitabilă luarea în seamă a unui sistem de interpretare?

Dacă este, și posibilă și profitabilă, în ce anume poate să stea utilitatea teoretică a unei, platonician vorbind, copii a copiei?

Încă Schopenhauer, foarte abrupt, dezavua opera istoriografică: „A citi, în locul operelor originale ale filosofilor, tot felul de expuneri ale doctrinei lor, sau o istorie generală a filosofiei, este ca și cum ai înghiți mîncarea mestecată de altul" [1].

Cu atît mai mult, interpretarea interpretării pare să fie lipsită de valoare.

O primă justificare a unei întreprinderi de acest fel ar putea să fie dată de asimilarea operei istoriografice cu o realitate în sine, independentă — cît este posibilă o asemenea detașare — de obiectul ei. În acest caz, un istoric al

---

[1] Arthur Schopenhauer, *Fragments sur l'histoire de la philosophie*, tr. fr., Paris, F. Alcan, 1912, p. 23.

filosofiei va fi luat ca *filosof*, adevărat că, al *istoriei filosofiei*. Hegel, bunăoară, este, din acest punct de vedere, exemplar. Dar și istorici ai filosofiei care nu în primul rînd au fost sistematicieni, ca, de pildă, Theodore Gomperz, Eduard Zeller, John Burnet, Werner Jaeger, Étienne Gilson, Émile Bréhier, Léon Robin, Jacques Chevalier, Pierre-Maxime Schuhl, P. P. Negulescu etc., avînd o *filosofie* a istoriei filosofiei, pot fi prin aceasta obiect de reflecție și de exegeză.

O altă justificare, a doua, pornește de la interpretarea istoriografică în care identifică un pretext pentru o regîndire a materiei istoriei filosofiei. De această dată, critica criticii ia forma unui dialog cu o operă despre destinul cutărei sau cutărei filosofii ori al filosofiei în ansamblul devenirii sale.

Cele două justificări i-au fost aplicate în cele ce urmează lui Aram M. Frenkian, elinist și orientalist, impresionant prin știința desăvîrșită a culturilor vechi și prin valoarea interpretărilor extrem de aplicate, și poate tocmai de aceea larg deschise către contemporaneitate.

Născut la 19 martie 1898, în Constanța, după absolvirea liceului „Gheorghe Lazăr" din București și a Universității din Cernăuți, timp de doi ani (1926—1928) studiază la Paris filosofia, limbile clasice și orientale.

Revenit în țară, își trece în anul 1931 doctoratul în litere și filosofie, cu o teză notată *Magna cum laudae* despre *Cosmologia lui Heraclit din Efes*.

După ce elaborase, în 1922, eseul *L'art et la conaissance* (pe care nu-l va da tiparului), publică în 1932 un studiu comparativ asupra esteticii platoniciene și aristotelice *(Mimesis și muzica)*, peste un an *Études de philosophie presocratique. Heraclite d'Éphèse*, în 1934 *Le monde homérique. Essai de protophilosophie grecque* — cu siguranță capodopera sa —, în 1935 o contribuție în problema originii epopeilor homerice *(Le problème homérique)*, în 1937, cînd este numit asistent de limba elină, un alt volum: *Études de philosophie présocratique. Empédocle d'Agrigente — Parménide d'Élée*, în 1938 *Le realisme grec*, în 1940 *Le postulat chez Euclide et chez les modernes*, în 1941 *La methode hippocratique dans le „Phédre" de Platon*, în 1946 *L'Orient et les origines de l'idealisme subjectif dans la pensée européene I* și pregătește pentru tipar *Înțelesul suferinței umane la Eschil, Sofocle și Euripide*, care va apărea însă postum, în 1969.

În urmarea preocupărilor comparativiste, mai vechi *(Puruṣa-Gayōmard-Anthropos, L'Orient et les origines...)*, Frenkian publică în 1950 studiul *Epopeea lui Gilgamesh și poemele homerice*, în 1957 cartea *Scepticismul grec și filosofia indiană*, remarcabile, ca de altfel tot ce a scris, prin cunoașterea textelor, prin subtilitatea și siguranța exegezei, prin contribuția, niciodată de neglijat, la rezolvarea temei luate în cercetare.

Mai tipărește un *Curs de istorie a literaturii grecești. Epoca clasică (secolele al V-lea și al IV-lea î.e.n.)*, în 1962, prefațează și adnotează magistral pe Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor* (1963), traduce pe *Sextus Empiricus (Opere I*, postumă, 1965*)*. În 1956, scrie un frumos și grav dialog *Despre bătrînețe*, iar în anii următori, în răgazul pe care i-l lasă o boală nemiloasă, lucrează la *Plotin et l'Orient*, rămasă din păcate, în mare parte, în stare de proiect.

Cercetător aplicat și profesor exemplar (în 1945 era numit conferențiar de limbă elină și în 1957 profesor la Universitatea din București), Aram M. Frenkian a lucrat pînă la moarte — survenită în 1964, în noiembrie 10 — cu aceeași dăruire și responsabilitate civică și culturală, cu același respect pentru adevăr, pentru bine și frumos, valori pe care le-a cultivat firesc și constant.

„Măsura și cuviința propovăduite de moraliștii din toate timpurile și-au găsit într-însul o fericită întrupare: omul cu ochii senini și cu zîmbetul pe buze, înțelegător și îngăduitor cu alții, aspru numai cu sine, n-a avut decît prieteni și n-a știut ce-i dușmănia. A trecut prin viață făcînd binele și iubind frumosul, frumosul moral mai presus de orice, ca dascălii greci pe care-i iubea atîta și cu care a ajuns să se identifice pînă a părea unul dintr-înșii, revenit în mijlocul nostru" [2].

Om de mare cultură clasică și modernă, dublată de o atitudine estetică în fața faptului filosofic și filologic, deschis dialogului cu artele — probe: eseul din 1922, sau intenția de a scrie un studiu despre Bach — Frenkian impresionează prin ușurința cu care se mișcă în cele mai diverse forme de exercițiu ale spiritului.

---

[2] D. M. Pippidi, *Aram M. Frenkian*, în *Studii clasice*, VI, Editura Academiei, București, 1964, p. 464.

Judecată abstract, opera sa filosofică pare, ce-i drept, lipsită de valoarea celei a lui C. Rădulescu-Motru, a lui P. P. Negulescu, a lui Lucian Blaga. Dar Frenkian a ales să fie filosof al culturii vechi și în spațiul acesteia a lucrat cu o pricepere și o știință neegalate încă, la noi cel puțin.

La prima vedere scrierile sale sînt numai glose în marginea filosofiei vechi. Trecînd însă dincolo de aparență, ele ni se descoperă ca realizări ale unui istoric-*filosof* și ale unui filosof al culturii. Ele nu sînt, așadar, operă de istoric erudit care „rămîne pe planul fenomenului empiric abstract".

Desigur, în măsura în care istoriografia o impune, el a fost și un erudit. Numai că absorbind erudiția în cultură, în primul rînd este istoricul-*filosof* care pornește de la fenomenele empirice abstracte, dar ajunge „la esența lor conceptuală" [3]. Distincția făcută de Lucien Goldman i se potrivește perfect.

Deși s-a ocupat cu probleme speciale, unele chiar esoterice ale filosofiei grecești și orientale antice, Frenkian a încercat și a reușit să depășească fragmentarismul impus de asemenea cercetări, propunînd puncte de vedere cu valoare teoretică și metodologică.

Bunăoară, cercetînd universul spiritual al lumii homerice (în *Le monde homérique)* nu face operă în sine pentru că, poate, mai interesat este să justifice printr-o exegeză extrem de aplicată conceptul de *protofilosofie,* de importanță aparte în lămurirea genezei filosofiei.

Sau, preocupat de legăturile dintre limbaj și filosofie, induce la conceptul de *filosofie comparată,* din ce în ce mai solicitat în vremea noastră, și pune în circulație un punct de vedere asupra relației în cauză, cu aplicabilitate și în alte spații culturale, nu numai în cel grecesc.

Și încă, în analiza raportului dintre Orient și Grecia nu rămîne la un inventar de date, ci, pornind de la faptele istorice, pune problema de principiu a influențelor culturale.

În genere, pînă și în dezbaterea unor teme mai speciale Frenkian n-a ocolit relevarea semnificațiilor cu valoare explicativă și operațională dincolo de faptul ca atare. De pildă, pornind de la mitul oedipian pune în discuție și dezavuează explicația freudistă a culturii, luînd în seamă sensurile

[3] Lucien Goldman, *Le dieu caché,* după L. Goldman, *Sociologia literaturii,* tr. rom., Editura Politică, București, 1972, p. 225.

grecești ale termenilor *histor, historeo, historia,* după ce le identifică la presocratici („cunoaștere dobîndită cu ajutorul ochilor"), la Platon (care le așează într-un plan secundar), la Aristotel (aplicate domeniului empiric), la Euripide („istoria are sensul general de știință") etc., deși avertizează că nu le urmărește în limbile moderne, remarcă progresiva statornicire a *istoriei* ca știință, pînă „în timpurile moderne", cînd „a primit o demnitate cel puțin egală celor a științelor matematice și celor ale naturii" [4]. Sau trece de la definiția greacă a liniei drepte la înțelegerea contemporană, dar nu înseriind pur și simplu diferite puncte de vedere, pentru că urmărește să explice „intuiția simplă și primordială a liniei drepte prin noțiunile de voință și activitate care sînt încă obscure". Chiar dacă rămîne discutabilă definiția pe care o dă: „linia dreaptă este traiectoria unui corp care se mișcă fără ca nici o forță să se fi exercitat asupra lui" și este de neadmis concluzia indeterministă, rămîne proiectul unei rezolvări teoretice [5].

Sau, postulatul lui Euclid este confruntat nu numai cu geometria și filosofia greacă, ci este judecat și din perspectiva geometriilor neeuclidiene. Totodată folosește prilejul de a discuta „realismul matematic" și raportul dintre geometrie și experiență.

„Înaintea formei axiomatice pe care geometria a luat-o la moderni, înaintea formalismului pur al diferitelor geometrii neeuclidiene, concepția sau atitudinea *realistă,* care era a geometrilor greci, nu pare definitiv condamnată? Nouă ne place să spunem că o interpretare *realistă* a realului și a geometriei care se află la baza sa și care îi constituie substanța nu este imposibilă".

Desigur, sîntem liberi să ne exercităm mintea în construirea geometriei. Dar în construirea unei geometrii „a spațiului nostru... în care au loc fenomenele fizice și chimice... trebuie să se recurgă la experiență", căci „în *adecvația* cu realul stă veracitatea unei geometrii" [6].

Și exemple s-ar mai putea da.

---

[4] Aram M. Frenkian, *Histor, historeo, historia,* în „Revue des Études indo-européennes", t. I, 1938, fasc. 2—4, extras, p. 2, 3, 6.

[5] Idem, *La définition de la ligne droite,* în „Buletinul Facultății de Științe din Cernăuți", vol. XII, 1938, extras, p. 241, 241—242.

[6] Idem, *Le postulat chez Euclide et chez les modernes* , J. Vrin, Paris, 1940, p. 78, 70, 69.

Preocupat, așadar, de deschiderea contemporană și de integrarea fenomenului filosofic antic într-o sinteză superioară, atent la specific, dar și generalizînd, Frenkian face operă de filosof al culturii. Prin aceasta, dar nu numai prin aceasta, ci și prin faptul în sine de a interpreta pentru noi, pentru conștiința noastră filosofică și din perspectiva ei, înțelepciunea celor vechi, de a o aduce în contemporaneitate, prin toate acestea și pentru toate acestea, așadar, opera lui Frenkian stă ea însăși ca operă de autentică filosofie.

2. Explicația „miracolului grec" — cum numea Ernest Renan extraordinara cultură născută sub cerul Eladei — a ispitit pe scriitorii tuturor vremurilor.

De bună seamă că avem de-a face cu un „miracol", dar numai ca univers de extraordinară desfășurare a spiritului și în lumina „prodigioaselor consecințe pe care le implică" [7], iar nu în înțeles de transformare culturală lipsită de orice legătură cu istoria, cu societatea civilă.

De altfel, încă Aristotel deschidea înțelegerea apariției filosofiei în Grecia atît către luarea în seamă a vieții umane („numai după ce oamenii au avut la îndemînă toate acestea ce slujeau la satisfacerea nevoilor, a comodității și a plăcerilor lor au început să umble după o speculație mai înaltă") [8], cît și a antecedentelor ideologice: „De aceea și iubitorul de mituri este oarecum un filosof, căci mitul a fost născut pe baza unor întîmplări minunate, pentru explicarea lor" [9].

Extrem de complexă, problema originilor filosofiei și în genere a întregii civilizații grecești nu poate să fie expediată recurgînd la miracol, oricît ideea ne-ar ispiti aplecarea romantică. Miracolul vine cu o Grecie „de vis, o construcție a spiritului fără legătură cu Grecia antică" [10] și cu structurile vieții sociale, eludează istoria și istoricitatea ca și cum faptul de cultură n-ar fi act valorizator determinat de interogațiile unor oameni trăitori într-un sistem anume de relații, propune și lucrează cu un creator de valori abstract, în sine.

---

[7] D. D. Roșca, *Minune greacă*, în *Studii și eseuri filosofice*, Editura Științifică, București, 1970, p. 15.

[8] *Metafizica*, A, 2, 982 b.

[9] *Ibidem*.

[10] D. M. Pippidi, *Miracolul grec, Dialog cu Ion Biberi*, în Ion Biberi, *Orizonturi spirituale*, Editura Tineretului, București, 1968, p. 50.

Din acest punct de vedere ipoteza miracolului se întîlnește cu explicațiile biologizante sau psihologizante, și ele datoare înțelegerii creației culturale numai în legătură cu individul abstract. De fapt, cînd se pune sufletul inovator al grecilor în legătură absolută cu „superioritatea în sine a sîngelui" [11] nu se renunță la miracol, doar că acesta este împins mai către „adîncuri", fiind instalat, de data aceasta, la nivelul „rasei".

Tot abstractă prin luarea în seamă a individului în sine și încă a acestuia numai într-o singură determinare, izolată și alterată, este și explicația psihanalitică a filosofiei și filosofilor (sau mai degrabă fals-psihanalitică, de îndată ce conceptul acesteia mai înainte de a fi instrumentalizat — într-o interpretare — e degradat), mai frecventă în anii de după cel de-al doilea război, dar cu reprezentanți și în perioada interbelică; n-au încercat, de pildă, încă Herzberg într-o scriere din 1926 *(Zur Psychologie der Philosophie und der Philosophen)* să aplice freudismul deslușirii mecanismului genezei și dezvoltării filosofiei, iar ceva mai tîrziu, în 1943, în *Aristote ou le complexe de trahison*, dr. René Allendy, gîndirii aristotelice?

Pentru cel dintîi, bunăoară, „a filosofa este a ocupa pornirile instinctive cu o îndeletnicire menită să ție locul acțiunii"; „a satisface porniri instinctive prin cugetare". Neînstare de acțiune practică, deși o doresc, nesociabili, dar suferind pentru aceasta, filosofii își sublimează năzuințele și neputințele într-o reconstrucție imaginară a realului. Aleg să trăiască într-o lume a lor, pentru că lumea reală îi refuză. „Fiindcă ei nu pot domina lumea și viața, le devalorizează cu mijloacele cugetării științifice și le coboară la rolul de simple stări ale conștiinței lor, ele devin astfel simple visuri, aparențe, fenomene; realitatea propriu-zisă, însă, este lumea lor proprie, în care se găsesc bine, în care pot să trăiască, în care pot să domnească, lumea gîndirii, lumea ideilor — sau, cu un cuvînt, realitatea lor sufletească. Vulpea declară că strugurii, la care nu poate ajunge, sînt acri. Filosofii sînt și mai șireți; ei se silesc să se convingă pe ei înșiși (sie reden sichein) că strugurii nu sînt nicidecum o realitate, ci o simplă

[11] Cezar Papacostea, *Evoluția gîndirii la greci*, Editura Casa Școalelor, București, f.d., p. 109.

umbră, o aparență, un fenomen, nu sînt, în orice caz, ceva adevărat, pentru care *să facă* să se osteneasscă (wonach es sich zu streben verlohnte)" [12].

La rîndul său, dr. René Allendy, după ce constată că adesea biografiile oamenilor mari se aranjează în așa fel, încît „toate detaliile vieții lor să le dea maximum de perfecțiune", identifică un asemenea procedeu mai cu seamă în cazul Stagiritului, care a putut să treacă atîta vreme, și trece încă, un grec pur, și la fel de bun ca și Parmenides ori ca Anaxagoras, un deschizător și un întemeietor în știința noastră, un moralist exigent, cu simțul valorilor, un prieten care cultiva amiciția, un înțelept care iubea înțelepciunea.

În realitate însă, Aristotel ar fi fost altul.

„Fiul unui spion barbar trimis în misiune de suveranul său (macedonean — *G.V.*) într-o colonie grecească" (Stagira), Aristotel, asemenea părintelui său, Nicomah, și-ar fi probat „naționalitatea barbară lucrînd toată viața contra Greciei" [13].

Dar grecii înșiși, cu Platon, cu Aristotel, cu întreaga lor spiritualitate se împotrivesc degradărilor de acest fel și par să ne îndemne mereu „Să nu căutăm a explica producțiile superioare ale geniului și spiritului omenesc plecînd de la sau reducîndu-le la pornirile părții inferioare și obscure ale sufletului nostru. Altfel riscăm să reducem floarea cu formele și culorile ei minunate, cu finalitatea superioară căreia îi răspunde, la gunoiul sau îngrășămintea din care a ieșit" [14].

Dacă toate ipotezele evocate deja sînt insuficiente, ar mai rămîne ca o posibilitate explicativă, propune de data aceasta Frenkian, limba, care, „produs al aptitudinii acestui popor (grec — *G.V.*) în fața realului", nu putea să nu influențeze nașterea și evoluția gîndirii filosofice [15].

În aparență prea puține și neesențiale legături între limba grecilor și filosofia lor și în genere între limbă și filosofie.

---

[12] Dr, Herzberg, *Zur Psychologie der Philosophie und der Philosophen* p. 228, 229, 232, după P. P. Negulescu, *Geneza formelor culturii*, Editura Cugetarea, București, 1947, p. 88—89, 91.

[13] Dr. René Allendy, *Aristote ou le complexe de trahison*, Génève, Éditions du Mont Blanc, 1943, p. 11, 24.

[14] Aram M. Frenkian, *Antichitatea și Freudismul*, Cernăuți, 1938.

[15] Idem, *Le monde homérique. Essai de protophilosophie grecque*, J. Vrin, Paris, 1934, p. 136.

Dar „limba nu este un decalc sau o copie mai mult sau mai puțin fidelă a realității. Limba este o interpretare a realității; este o atitudine specifică a individului, a poporului și a rasei căreia îi aparține individul. Limba este rezultatul unei interpretări specifice a realității", nu „o materie amorfă în care filosoful va modela gîndirea sa în mod arbitrar" [16].

Gînditorul are la îndemînă o realitate deja interpretată, el „nu se află plasat direct în realitatea pe care o interpretează. Între el și realitate se interpune o primă interpretare a realității". „Deci, contactul gînditorului cu realitatea este mediat; el se face prin limba pe care o vorbește, și a cărei structură impune gîndirii sale anumite categorii care sînt deja o interpretare".

Rezultă de aici că structura unei limbi determină nașterea, evoluția și particularitățile gîndirii filosofice? Sau altfel spus, limba conține „în mod virtual, sub o formă implicată" sistemele de gîndire dezvoltate? „Sîntem departe de a gîndi un asemenea determinism în istoria filosofiei", previne Frenkian [17].

Prin urmare, nu este vorba de o explicație a filosofiei prin limbă, ca și cum limba ar determina *în mod absolut* viața filosofiei. El propune luarea în seamă a elementului *limbă* fără să încerce reducerea explicației la determinismul acesteia. Frenkian ia în considerare raportul limbă-filosofie pentru o mai completă înțelegere a filosofiei în structura și în funcționalitatea sa.

În general s-a ferit de absolutizări. Dacă se ocupă cu precădere de influența limbii asupra filosofiei, nu crede că se poate rămîne aici, deși el rămîne, dar prin metodă, atîta propunîndu-și. Intenționa, așadar, să valorifice factorul limbă pentru completarea explicației filosofiei și nu pentru impunerea limbii ca factor determinant în absolut, în ordine culturală.

În urmare, atît față de cei care neglijează raportul limbă-filosofie, cît și față de cei care-l supralicitează, Frenkian are un ascendent incontestabil, ascendentul poziției care valorifică exact.

---

[16] Idem, *Études de philosophie présocratique II*, J. Vrin, Paris, 1939, p. 12—13.

[17] *Ibidem*, p. 13.

Nefiind un decalc sau o copie, ci o interpretare a realității, o atitudine specifică individului, a poporului sau rasei din care individul face parte, limba mediază și astfel determină, dar nu strict, gîndirea filosofică.

Bunăoară limba greacă față cu filosofia greacă.

În greacă, „fraza se compune dintr-un subiect flancat de atribute. Și încă, subiectul este determinat de un predicat, el însuși însoțit de complemente. Deci fraza greacă prezintă o unitate clar vizibilă prin desinențele cuvintelor, unitate al cărei centru este subiectul".

În consecință, gîndirea filosofică a fost determinată „să afle în fiecare grupă de fapte o unitate din care emană toate fenomenele abstracte în această grupă, unitate declarată substanță" [18]. Logica și metafizica lui Aristotel, totuși „chintesența gîndirii grecești", nivelul la care „s-au exprimat cel mai complet tendințele conținute de structura limbii și a mentalității grecești" stau, îndeosebi, ca probă [19].

Categoria aristoteliciană, și în genere greacă, a substanței semnifică centrul de unificare, din ea emanînd calitățile specifice, atributele esențiale și accidentale ale lucrurilor. Prin urmare, substanța funcționează asemenea subiectului gramatical. De altfel la Stagirit alături de *oúsia* (substanță) stă *hýpocheímenon* deopotrivă subiect gramatical și substanță filosofică. Și substanța însăși, nu este identificată cu subiectul?

„Substanță, în cel mai însemnat, cel mai originar și cel mai propriu sens", citim în tratatul *Categoriilor*, „este aceea ce nici nu se spune despre un subiect și nici nu este într-un subiect, ca de pildă, un om anumit, sau un cal anumit" [20].

Urmărită și în alte culturi antice sau moderne, problema în cercetare ar căpăta lumini în plus, de fiecare dată impunîndu-se cu necesitate faptul identității de structură dintre mentalitate, limbă și filosofie și, odată cu el, legitimitatea studiului comparativ al filosofiilor, al cărui profit, lui Frenkian, i se părea, pe bună dreptate, imens.

Într-adevăr, contribuția metodei comparative este imensă atît la determinarea conceptului de filosofie universală și la reconstituirea sistemului de relații și din perspectivă diacro-

---

[18] *Ibidem*, p. 18.
[19] *Ibidem*, p. 22.
[20] Aristotel, *Categorii*, 5, 2a.

nică și din perspectivă sincronică dintre filosofii, cît și pentru lămurirea unor probleme de bază ale filosofiilor, așa-zicînd, naționale.

Fără să fie o cercetare a influențelor, deși în sarcinile ei intră și așa ceva, „filosofia comparată" sau, mai bine spus, „studiul comparativ al filosofiilor" va trebui să arate „că geniul unui popor este cel care a creat limba" și prin ea filosofia [21].

Ar fi ușor, dar simplist și inexact, să explici filosofia greacă printr-o influență orientală. Dar o „influență reală a gîndirii orientale asupra filosofiei grecești nu a putut avea loc decît după cuceririle lui Alexandru cel Mare" [22].

De fapt, explicația prin influențe nu satisface principial pentru că ea rămîne la cutare sau la cutare caz. Cînd e pusă în fața problemei de principiu de a explica geneza filosofiei care se transmite în alte spații umane, ori recurge la miracol — ceea ce este o recunoaștere a neputinței — ori la ruinătoarea regresiune.

Se înțelege că o circulație a ideilor filosofice a existat, deși cu greutăți, și în antichitate. Ea însă nu are cum să explice nașterea unei filosofii, împlinirea ei, viața sa proprie.

De aceea ar trebui să se pornească de la atitudinea fiecărui popor în fața realului, în a cărei arhitectonică un loc privilegiat îl are limba. Astfel ajungem la o explicație a filosofiei prin viața și mentalitatea poporului care i-a dat expresie și, totodată, după stabilirea particularităților, la o deschidere universalistă, de vreme ce, procedînd comparativ, delimităm, corectăm, îmbogățim sensurile consacrate într-o cultură.

Comparîndu-se cuvinte care aparțin *acestui* limbaj cu altele care aparțin *altui* limbaj, cel grec cu cel sanscrit, de pildă, se va ajunge la o mai bună înțelegere a „ceea ce sînt limbile noastre și a valorii exacte a noțiunilor filosofice elaborate de ele. Așezîndu-se termeni filosofici europeni alături de cei indieni se va sesiza adevăratul sens și adevărata deschidere".

---

[21] Aram M. Frenkian, *Le monde homérique*, J. Vrin, Paris, 1935, p. 136.

[22] Idem, *Orientul și originile idealismului subiectiv...*, (cuprins în volumul de față) p. 136.

Ceea ce este de înțeles, pentru că „un concept nu se naște și nu capătă un sens precis decît prin opoziție cu alte concepte" adesea cu concepte vagi. „Or, claritatea se obține greu, doar cu ajutorul puterilor minții noastre".

Fiind foarte greu, și nu numai atît, dar și primejdios să ne închidem în limitele rațiunii noastre și ale limbajelor noastre, se impune luarea în seamă și a altor experiențe, prin care „gîndirea noastră europeană va căpăta altă valoare în ochii noștri și noi vom învăța să ne înțelegem mai bine măreția și limitele. Vom înceta să ne supraestimăm și vom învăța să ne estimăm și să ne sesizăm întreaga noastră valoare" [23].

Fără îndoială că o analiză comparativă a filosofiilor de felul celei propuse de Frenkian poate să ducă la rezultatele preconizate, adică la tot atîtea argumente în favoarea unității, dar și a diversității gîndirii filosofice ca sublimare a unei experiențe proprii (nu însă *absolut* particulară, deci fără valențe și deschideri universaliste) fiecărui popor.

Cunoscător în profunzime atît al culturilor europene clasice, cît și al celor orientale, deopotrivă filolog și filosof — condiție necesară pentru un comparativist — Frenkian nu avea cum să subprețuiască valoric o cultură sau alta. Dar apăsînd prea mult pe „caracterul specific al poporului", pe „geniul unui popor" și, în consecință, pe factorul limbă *vis-à-vis* de filosofie, ajunge să diferențieze uneori prea net între tipul oriental și cel european de filosofie.

Bunăoară, el are convingerea că gîndirea indiană „a conceput lucrurile, realitatea, ființa în funcție de activitate, în timp ce gîndirea europeană, grefată pe trunchiul elen, a conceput, de obicei, mișcarea, schimbarea în funcție de ființă" și că elenii și europenii „au creat științele exacte, fizica, în timp ce indienii au fost incapabili de a crea o fizică sau științe exacte, dar au produs o psihologie și o metapsihică — pentru a relua un cuvînt al lui Masson-Oursel — remarcabile" [24].

Nu este, desigur, vorba de subprețuirea absolută a gîndirii orientale și de o restrîngere a puterii sale de exercițiu doar

---

[23] Aram M. Frenkian, *Études de philosophie présocratique II*, J. Vrin, Paris, 1939, p. 38, 39.

[24] *Ibidem*, p. 16, 17.

la anumite domenii, altele decît cele recunoscute a fi specifice gîndirii europene.

Frenkian lucrează cu „geniul" sau „caracterul specific al unui popor" ca și cum ar fi datul fundamental. Dar în acest fel se relevă deosebirile și chiar se absolutizează ceea ce desparte culturile, nemailuîndu-se în seamă unitatea speciei umane.

Or, există în spații de activitate diferite motive comune: întrebări, răspunsuri, în principiu istoria însăși este identică de vreme ce omul, principial vorbind, este același între orice coordonate geografice. Și așa fiind, răspunde similar interogațiilor vieții, pentru că, oriunde și oricînd este ființă care lucrează și conceptualizează pe măsura înaintării efective în umanizarea naturii.

Totodată, în urmarea unei oarecari supralicitări a factorului limbă în explicația filosofiei, Frenkian ajunge, în limitele aceleiași culturi, să creadă străine de spiritul limbii, proiecții filosofice distincte de modelul, așa-zicînd, clasic. De pildă, stoicismul pentru că ar fi dezvoltat o logică a relațiilor ar fi mers „contra spiritului limbii grecești" [25].

Asemenea încheieri nu pun însă sub semnul întrebării teza și nu-i umbresc adevărul. De fapt, teza ca atare nu duce în mod fatal la asemenea încheieri. Dacă totuși ele pot fi constatate la Frenkian, explicația stă într-o tendință de *oarecare* absolutizare a determinismului limbii în raport cu ilosofia. De *absolutizare* Frenkian s-a ferit însă și n-a implicat-o în esențialul explicației. Dar în măsura în care identifica „geniul poporului", la Frenkian concept cam vag, lipsit de determinări, simplu afirmat, în elementul fundamental al vieții umane ajungea atît la acea îngroșare a ceea ce desparte o civilizație de alta, cît și la acea ușoară absolutizare a determinismului limbii luată ca primă realizare a caracterului specific al poporului.

Încă o dată, toate acestea nu sînt pornite dintr-o conștiință care diferențiază valoric popoarele, ci din dificultățile explicației istoriei prin „geniul poporului", dificultăți care nu stînjenesc însă prea mult reconstrucția, fiindcă Frenkian își ia totuși suficiente precauții cînd lucrează cu datele factorului în cauză. Îndeobște „geniul poporului" este doar im-

[25] *Ibidem*, p. 26.

plicat în înțelegerea limbii „ca produsul atitudinii unui popor în fața realului" [26]. Parcă avînd conștiința inoperanței sale — ca factor fundamental — Frenkian îl evocă doar și desfășoară analiza, de fapt, numai în planul raportului limbă-filosofie.

Astfel încît, tema principală a operei sale — cercetarea raportului limbă-filosofie — nu are prea mult de suferit, virtuțile ei impunîndu-se în fața dificultăților.

Incontestabil, „geniul" (sau „spiritul poporului") este un concept operațional însă nu în absolut, nu ca și cum ar fi o realitate în sine, ca un dat originar al ontologiei umane.

Oricum, este o sinteză dinamică a istoriei, un sistem de determinări statornicit într-un proces îndelungat în care elementul fundamental este „primul act istoric" de care vorbea Marx. „Poporul grec, observa Hegel, *a devenit* mai întîi ceea ce este" [27].

Admițînd spiritul sau geniul poporului ca pe un dat anistoric, reinstalăm, de fapt, urmînd o altă cale, ideea miracolului, acum la nivelul disponibilităților poporului grec.

Dar filosofia care face parte din „geniul grec" apare la un moment dat.

Desigur, uimește chiar în primele ei ipostaze, pentru că deodată sîntem puși în fața unor impunătoare exerciții ale spiritului: cel milesian, cel pitagoreic, cel heraclitic, cel eleatic.

De unde și cum această instantanee realizare filosofică?

Dacă am admite miracolul sau dacă am recurge la „spiritul" poporului n-am putea înțelege nici de ce filosofia a apărut la un moment dat, nici modalitățile de statornicire. Istoricitatea, așadar, ar fi eludată.

Filosofia apare mai întîi în coloniile grecești: ionice și italice și mersul ei, geograficește vorbind, este de la periferie către centru. Ea începe în Milet, în Efes, în Elea. Ionia, în deosebi, este zona cetăților deschise, cu mulți corăbieri și negustori, oameni care colindă mările, care observă și com-

---

[26] Aram M. Frenkian, *Le monde homérique*, p. 136.

[27] G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, Editura Academiei, București, 1968, p. 219.

pară, care își pun întrebări pornite din specificul îndeletnicirilor lor și pe măsura experienței și priceperii și încearcă să răspundă.

Dar deși în cetăți și cu îndeletniciri diferite, înțelepții Greciei preclasice, în genere, într-un moment în care istoria socială a făcut reală marea diviziune a muncii, au făcut saltul de la protofilosofie la filosofie. Încă o dată, nu urmînd calea speculației pure, ci pe aceea a experienței, prin care interogațiile vieții practice își așteptau răspunsul.

3. De bună seamă, în Grecia filosofia începe în cetățile ionice și în cele italice, dar îi premerge o reflecție protofilosofică.

De altminteri, încă Aristotel, în *Metafizica*, I, 2, 982 b, trimitea către mit, pentru că „și iubitorul de mituri e oarecum un filosof, căci mitul a fost născocit pe baza unor întîmplări minunate".

Cercetarea atentă atît a filosofiei milesienilor, cît și a moștenirii cu care grecii epocii homerice veneau în secolele VI—V î.e.n. impune admiterea unei etape *protofilosofice*, fără de care ar trebui să recurgem la miracol.

Dar pentru ce renunțarea la explicație, miracolul fiind o asemenea renunțare, cînd avem la îndemînă în poemele homerice suficiente elemente pentru o protoistorie a filosofiei?

Ce-i drept, „gîndirea și concepțiile filosofice, teologice și eschatologice ale grecilor nu s-au dezvoltat într-un fel rectiliniar, pornind de la concepțiile homerice. Credințe mai vechi, mai primitive, pe care Homer le-a receptat, au intrat în joc, avîndu-și cuvîntul lor de zis în această evoluție". Cum însă „alte concepții... nu se sprijină pe texte la fel de întinse și de sigure", și cum poemele homerice sînt cel mai vechi moment de limbă elină, „poate produsul cel mai reprezentativ al geniului grec", este „natural să începem cu lumea homerică istoria gîndirii grecești" [28].

Nesatisfăcînd nici măcar pe înțelepții din secolele VI și V, dovadă depășirea, imaginea homerică a lumii nu este, prin aceasta, *absolut* pre-filosofică. Dacă în cutare sau în cutare stabilire avem de-a face cu explicații care n-au fost istoricește valorificate, nu înseamnă că universul homeric, proto-

[28] Aram M. Frenkian, *Le monde homérique*, p. 9, 1.

filosofic, și cel filosofic, ulterior, nu comunică. De altfel, Frenkian și preferă să vorbească de *proto-filosofie greacă* în vîrsta homerică, și nu de *prefilosofic*, care sugerează, poate, în primul rînd privațiunea de filosofie. *Protofilosofia* însă, presupunînd și distanța istorică și pe cea valorică, semnifică mai înainte continuitatea și afirmația. Nu încă filosofică — lipsindu-i deschiderea metafizică —, imaginea (sau mentalitatea) homerică a lumii este protofilosofică în înțeles de înțelepciune, de știință nesistematizată a întregului natural și uman. De aici însă avea să pornească filosofia, care, cel puțin la început, se numea „înțelepciune și cel ce o profesa era numit înțelept, pentru a arăta că a ajuns la cel mai înalt grad de perfecțiune sufletească" [29].

Dar, primii filosofi, deși încă înțelepți în sensul tradițional, prin deschiderea metafizică săvîrșită fac posibilă *sofia* ca știință care „cuprinde obiectele cele mai demne", înțeleptul *(sofós)* trebuind să știe „nu numai concluziile care rezultă din principii, ci și adevărul cu privire la principii" [30]. Prelungindu-se totuși, sensul protofilosofic al înțelepciunii este integrat într-un nou concept. Pasul următor, decisiv, avea să-l facă Heraclit, care, nemulțumit de polimateia lui Pythagoras, a lui Xenofan, a lui Hecataios („Mulțimea cunoștințelor nu te învață să ai minte..." fr. 40, Diels), va gîndi separarea „înțelepciunii de toate". „Dintre toți cîți le-au ascultat cuvîntul, nici unul nu a ajuns să înțeleagă că înțelepciunea este separată de toate" (fr. 108, Diels), ea însemnînd „un singur lucru: să ai capacitatea de a cunoaște ceea ce cîrmuiește totul prin tot" (fr. 41. Diels).

Condiționată de *înțelepciune* („bărbații iubitori de înțelepciune — *filosófoi àndres* — trebuie să se informeze asupra unei sumedenii de lucruri" — fr. 35, Diels), filosofia nici nu și-o integrează ca și cum ar fi parte a sa, nici n-o ignoră, neîncepînd în mod absolut. Altceva decît o sumă de cunoștințe, filosofia tinde către întregul ca întreg, afirmîndu-se ca reflexie asupra principiului care întemeiază, asupra omului ca om, asupra raporturilor teoretice și practice dintre ființa umană și univers.

---

[29] Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, Editura Academiei, București, 1962, I, VIII, 12.

[30] Aristotel, *Etica nicomahică*, VI, 7, 1141 a — 1141 b.

De bună seamă în poemele homerice și hesiodice întîlnim prime încercări de deslușire a cutărui sau cutărui corp sau fenomen natural ori a omului, care, dacă nu sînt propriu-zis filosofice, fiind totuși explicații, țin de protofilosofie. Bunăoară, în *Iliada* se spune despre cer că este făcut din aramă *(ouranòn ès polyhalxon; halkeon ouranòn — Iliada*, E (V) 504, 425), alteori din fier *(sidèreos)* și că în nemișcarea lui se sprijină pe două coloane. Soarele cînd se trezește din somn luminează și cînd apune se odihnește în țara întunericului. El se stinge pe măsură ce înaintează către zona localizată de greci, ca și de egipteni, în Vest și identificată în Țara Morților (*hélios... épì knéfas élten — Odiseea*, III, 329).

Atmosfera, cînd este limpede, se numește *áither;* cînd este încărcată de nori *aér*, care de altfel și înseamnă nor, dar nu norul obișnuit de pe cer — *nèfe* sau *nefélai. Aér* este legat de ideea de obscuritate și umiditate și nu are formă cît de cît precisă. El este opus lui *áither*, care indică un „aer" luminos, transparent.

Peste vreme, și *aér* și *áither* aveau să capete sensuri decis filosofice: primul cu Anaximenes, al doilea cu Empedocles. De ce unul a preferat *aér*-ul și altul *áither*-ul „este o chestiune care rămîne deschisă" [31].

John Burnet era de părere că Anaximenes a preluat înțelesul homeric al *aér*-ului, în timp ce Empedocles, deși în mod obișnuit se admite că ar fi vorbit de *aér*, se folosește de *áither* „pentru a evita confuzia cu ceea ce se înțelegea pînă atunci prin primul dintre acești doi termeni. El a făcut, efectiv, marea descoperire că aerul atmosferic este o substanță corporală distinctă care nu trebuie identificată nici cu spațiul vital, nici cu o ceață rarefiată" [32].

Combătut de Paul Tannery, John Burnet — cum singur mărturisește — și-a modificat „ușor redactarea (celei de-a doua ediții a *Aurorii...* — *G.V.*) pentru a ține seama de critică" [33].

---

[31] Aram M. Frenkian, *Le monde homérique*, p. 27.

[32] John Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, tr. fr., Payot et C-ie, Paris, 1919, p. 259—260.

[33] *Ibidem*, p. 80, în notă, 1.

Oricum, problema rămîne deschisă pentru că, de fapt, Empedocles, deși întrebuințează de trei ori cuvîntul *áither*, o dată se folosește de *aér* și de două ori de *pneuma*.

De bună seamă, *aér*-ul în înțelegerea lui Anaximenes nu poate fi echivalat cu cel homeric, fiind „principiul și nemărginitul" (Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, II, 3), devenind „foc rărindu-se, vînt îndesindu-se, apoi nor, încă mai mult, apă, mai departe pămînt, pe urmă piatră" (Simplicius, *Physica*, 24, 26); „cînd este cît se poate de liniștit, el e de nevăzut ochiului, în schimb se face arătat prin frig, căldură, umezeală și mișcare" (Hippolytos, *Refutatio* I, 7) [34].

Aér-ul lui Anaximenes, așadar, depășește determinarea *aér*-ului homeric: un nor consistent, opus *áither*-ului luminos și transparent.

Dar îl reamintește în măsura în care este o realitate corporală ca atare. Nu poate fi vorba de un simplu transfer, ci de o redimensionare a *aér*-ului homeric, ceea ce este altceva.

Chiar dacă termenii homerici primesc noi semnificații, primii filosofi pornesc, orice s-ar spune, de la ei, semn că protofilosofia este o realitate incontestabilă și că evocarea ei ajută înțelegerii genezei și statornicirii filosofiei din dublă perspectivă: formală și materială.

De altminteri nu numai *aér*-ul sau *áither*-ul ne împing către vîrsta protofilosofică, dar și *hýle* — materia care numea *lemnul* — deci ceva care servește ca *material* pentru altceva, și *kósmos* (univers) și *nómos* (lege — normă) și *psyché* (suflet), *kyklos* (cerc) și *eýtýs* (linia dreaptă) și *sphaíre* (sfera) etc. [35].

Kósmos, bunăoară, pînă a semnifica „această lume, aceeași pentru toate" — kósmon tónde, tòn aúton àpánton (Heraclit, fr. 30, Diels) însemna în expresie „a mărșălui în ordine" *(Iliada*, XII, 225*)*, „A se așeza în ordine" — Kosmo erhestai *(Odiseea*, XIII, 77*)*. De asemenea *nómos* — opinie generală, maximă, la Herodot *(Istorii*, IV. 30*)*, obișnuință avînd putere de lege, lege, la Sophocle *(Trahinienele*, 613*)*, după drept, la *Platon (Cratylos*, 384 d*)* etc., la Hesiod avea între altele

[34] Constantin Noica, *Fragmentele presocraticilor*, Editura Junimea, Iași, 1974, I. 13, A, 1, 5, 7.

[35] Cf. Aram M. Frenkian, *Le monde homérique*, p. 29, *passim*.

sensul următor: ceea ce este atribuit printr-o împărțire (*Teogonia*, 66)[36].

Sufletul (*psyché*) la Homer semnifica un fel de *alter ego* al omului, asemănător cam în totul corpului, doar avînd mai puțină consistență. Avea, așadar, un sens „complet străin și de psihologie și de fiziologie. Mai tîrziu, însă, datorită substanțialității și nediferențierii sale în raport cu cei doi poli ai vieții psihice (funcția cognitivă și funcția activității practice), *psyché* homeric va absorbi diversele aspecte ale vieții sufletului pentru a deveni suflet în înțeles platonician".

Iar *kyklos* și *eýtýs* provin, respectiv din „acțiunea, efortul de a curba un anumit lucru" și de la *ey* și *teo*, a alerga, sfera (*sphaíre*), la rîndul său, nu avea un înțeles abstract, Homer numind astfel mingea cu care se juca Nausicaa[37].

Limbajul filosofic-științific specializat, așadar, este cu multe dator vîrstei protofilosofice.

De altfel, prin firea lucrurilor, terminologia specializată nu avea cum să se constituie decît prin resemnificarea limbajului comun. Primii filosofi nu sînt în posesia unor concepte adecvate; ei le creează pornind de la sensurile tradiționale. Procesul este îndelungat și dificil, dar de la un filosof la altul se înregistrează un plus de siguranță și de claritate și în plan formal și în plan material.

Desigur, protofilosofia nu este încă analiză conceptuală, dar deschide către aceasta și către reflexivitatea filosofică.

De pildă, *Teogonia* hesiodică, moment însemnat al protofilosofiei grecești, ne poartă pînă foarte aproape de apariția explicației filosofice. La început, cînta poetul beoțian, a apărut Haosul, apoi imediat după aceasta, Pămîntul (Gea), temei sigur al tuturor lucrurilor, și în adîncurile pămîntului cețosul Tartar; apoi Iubirea (Eros) cel mai frumos dintre zeii nemuritori. Din Haos se mai nasc Tenebrele (Erebos) și Noaptea, iar din împreunarea acestora Ziua și Eterul. La rîndul său, Pămîntul dă naștere Cerului înstelat (Uranos), munților și mării. În fine, din unirea sa cu Cerul se naște înspumatul Ocean, zeii și ciclopii (*Teogonia*, 106 și urm.).

---

[36] Cf. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, art. *Kósmos*, *nómos*.

[37] Aram M. Frenkian, *Le monde homérique*, p. 135, 22, 23.

De bună seamă o teogonie, dar nu numai atît, pentru că aceasta devine „cosmogonie atunci cînd poetul ratașează dinastia zeilor la cuplul primitiv Uranos-Gea" [38]. Hesiod trece dincolo de genealogia zeilor și scrutează originile.

Cum vor fi fost acestea, poetul nu pare să fi aflat. El spune doar „La început a apărut Haosul" și nu „la început a fost Haosul". Pentru a fi putut să pună problema începutului absolut, lui Hesiod i-ar fi trebuit „o treaptă de rigoare pe care gîndirea sa nu avea cum s-o atingă". Cu Werner Jaeger, trebuie să considerăm o pseudoproblemă discutarea în continuare a sensului „absolutului" la Hesiod și în genere în epoca protofilosofiei.

În mod sigur, beoțianul pornește de la Haos ca de la un moment al cosmotizării. La el *haos-kosmos* nu sînt termeni antitetici; „Noțiunea comună de haos care desemnează o stare de confuzie și de indistincție absolută este total falsă. Antiteza Haos-Cosmos... nu este decît o invenție modernă" [39].

Faptul, dacă nu este încă filosofic, îl pregătește. Hesiod nu caută o natură primordială, nici începuturile absolute ale devenirii, dar are intuiția unității. El caută un început comun al genezei, fie el și relativ. Și prin aceasta trece, oarecum, dincolo de fenomenalitate.

Nu avem încă de-a face cu un metafizician (în înțelesul metafizicii aristoteliciene: *meta tà physica*), dar primii metafizicieni ai Greciei se pot întrezări, haosul hesiodic fiind elementul primordial al milesienilor, în posibilitate.

Hesiod nu este încă filosof, nu se desprinde încă de mit, încă lucrează cu acesta ca și cum ar fi poveste adevărată. Refăcînd cosmogeneza nu rămîne la ea, înaintînd către o teogonie. Pleacă de la Haos pentru a ajunge la Zeus.

Cu toate acestea, ideea cosmogenezei, chiar cu partea sa terminală, teogonia, prezintă interes prin viziunea unificatoare și dinamică pe care o conține.

Un motiv similar aflăm în *Munci și zile*, dar de această dată valorificat într-o sociogonie dacă nu „cea dintîi dintre

---

[38] Werner Jaeger, *À la naissance de la théologie. Essai sur les présocratiques*, tr. fr., du Cerf, Paris, 1966, p. 20.

[39] *Ibidem*, p. 21.

acele care vor alcătui o serie întreagă în literaturile antichității" [40], oricum printre primele și cele mai semnificative.

O sociogonie cam bizară, fiind inversă sau negativă, una a căderii mai degrabă, dar, neîndoielnic, o sociogonie sub forma succesiunii vîrstelor omenirii.

La început, „oamenii cu grai dăruiți ca și zeii trăiau cu sufletul fără de grijă, fără dureri și necazuri". După oamenii vîrstei de aur, „zeii ce-și au locuința în Olimp" au făcut pe aceia ai „neamului de argint", „nesemănînd nici la fire, nici la cuget cu acela de aur".

Trăind în nesocotință și fără cinstire față de zei, oamenii vîrstei de argint atrag mînia lui Zeus, care „de pe pămînt... îi șterse". „Zeus atunci, plăsmuit-a în rîndul al treilea" neamul de aramă, de cel de argint „diferit întru toate", „cu oameni cumpliți și nevolnici, deprinși cu-ale zeului Ares crunte isprăvi, și cu lupte".

„După ce glia ascunsese și neamul acesta de oameni,
Pe roditorul pămînt a făcut, în vîrsta a patra,
Zeus Cronidul un neam mai bun și mai drept ca-nainte:
Neamul de vajnici eroi divini, ce-s numiți semizei".

Dar și pe ei, cruntul război și gîlceava cea lărmuitoare „stinsu-i-au" și o blestemată vîrstă de fier îi urmează, o vîrstă în care „nici jurămîntul, nici dreptul, nici cinstea nu va să mai aibă trecere" [41].

Viziunea sociogonică este imperfectă: mai întîi pentru că este negativă, apoi pentru că succesiunea de vîrste este determinată transcendent. În fine, Hesiod are nostalgia „vîrstei de aur", a vremurilor de început, gentilice, acum în destrămare. Poetul țăran din Beoția deplînge soarta celor năpăstuiți și condamnă din perspectivă morală necinstea și nedreptatea care-și fac loc cu vîrsta de fier.

Impresionantă, desigur, condamnarea morală, numai că ea întunecă privirea poetului care apără o stare de lucruri revolută. Dar, observînd paseismul sociogoniei hesiodice — similară prin ideea căderii celei din *Geneza* biblică — să nu

---

[40] Tudor Vianu, *Arghezi, poet al omului*, Editura pentru literatură, București, 1964, p. 11.

[41] Hesiod, *Munci și zile*, v.v. 106—109; 123—124; 138—141, 151—153, 156; 183.

ignorăm faptul mai important: efortul explicativ în ordinea socialului. Dacă sociogoniile ulterioare: cea a Anonimului lui Iamblichos, cea a lui Democrit sau cea expusă de Platon în dialogul *Protagoras* vor avea sens pozitiv, deosebindu-se astfel de cea hesiodică, prin ideea mișcării în ordine umană o continuă.

Inferioară celor următoare, reflecția hesiodică depășește însă pe cea homerică, nici ea de neluat în seamă, deși este încă foarte departe de regîndirea filosofică a omului.

Supuși zeilor, oamenii le împlinesc inițiativele, adesea păgubitoare. Ulise este în mîna lor ca o biată corabie pe valurile mării în furtună, dar nicicînd nu renunță la Ithaca. Victimă, adesea, el știe cum să izbîndească, folosindu-se de puterea zeilor, dar și, mai ales poate, de abilitatea sa. Zeii îl aruncă într-o aventură teribilă, însă, în cele din urmă, aventura se arată benefică, fiind o călătorie de descoperiri. În *Odiseea* „își face drum... un soi de înțelepciune practică întrupată nu numai de eroul « pățit » care-i dă numele, dar, în măsuri diferite — de aproape toate personajele făcute să vorbească" [42].

În dependență de zei, oamenii cultivă totuși valori la a căror conștiință ajung pe calea experienței proprii. Agamemnon, Ahile, Ulise etc. trăiesc pentru glorie, putere, bogăție și demnitate umană.

Cînd Ahile, bunăoară, este pus de mama sa Thetis să aleagă între glorie și viață lungă, el alege pe cea dintîi, omenească. Sau, atunci cînd Hriseis este răpită lui Agamemnon în timpul războiului troian, basileul basileilor „este indignat nu atît că i se răpise femeia iubită, cît pentru că rămînea fără daruri", singurul dintre ahei nedăruit [43].

„Totuși, o voi da înapoi la părinți, dac-așa e mai bine.
Nu voi să-mi piară oștirea, ci teafără toată să-mi fie.
Iute-mi alegeți o altă răsplată, ca nu cumva singur
Nedăruit să fiu eu între ahei, că doar nu se cuvine" [44]

---

[42] D. M. Pippidi, *Introducere* la *Odiseea*, tr. rom. de G. Murnu, ESPLA, București, 1956, p. 20.

[43] N. I. Barbu, *Valori umane în literatura greacă*, Editura pentru Literatură, București, 1967, p. 37.

[44] Homer, *Iliada*, I, 116—119.

Deşi distincte, ca mentalitate socială reflectată, epopeile homerice şi poemul hesiodic sînt, totuşi, solidare din perspectiva unei statorniciri, la nivelul protofilosofic, a reflecţiei, pregnant morale însă, asupra omului.

Ideea unei protofilosofii, chiar cu luarea în seamă doar a momentelor homeric şi hesiodic (în discuţie mai putînd intra şi literatura orfică sau cei şapte înţelepţi), se dovedeşte astfel legitimă şi utilă, atît în sine, cît şi relativă la momentul apariţiei filosofiei.

Realitate incontestabilă, protofilosofia, evident, nu vine să împingă dincolo de sfîrşitul secolului al VI-lea î.e.n. momentul naşterii reflecţiei filosofice. Dimpotrivă, ajută la o mai bună fixare a lui, prin contrast.

În acelaşi timp, vine ca o probă în sprijinul solidarităţii dinamice a momentelor unei istorii. Protofilosofia dezvăluie istoricitatea, concept fără de care cercetarea trecutului rămîne abstractă, neaderentă la real.

4. Încă scriitorii vechi, încercînd să explice geneza filosofiei şi a ştiinţei greceşti, au recurs la influenţa orientală.

Bunăoară, Herodot, ce-i drept luîndu-şi oarecari măsuri de precauţie, nefiind prea categoric, după ce afirmă că „cei dintîi, egiptenii au rostit şi acest gînd, cum că sufletul omului este nemuritor", presupune că „un asemenea gînd l-au pus în joc unii dintre eleni, cîţiva ani mai devreme, alţii mai tîrziu, ca şi cum ar fi fost al lor; le ştiu bine numele, dar nu-l aştern în scris" [45]. „Refuzul lui Herodot de a menţiona nume, glosează Constantin Noica, este socotit... drept o indicaţie a faptului că istoricul nu vorbeşte chiar despre Pythagoras, ci despre contemporani ai săi" [46].

Isocrate şi Porphyrios însă sînt ceva mai siguri: „Pythagoras din Samos..., este de părere primul, după ce a mers în Egipt, unde a fost discipolul lor (al egiptenilor), a adus cu el elenilor, cel dintîi, o altă filosofie" *(Bysiris,* 28*)*. „Cu privire la învăţătura sa / a lui Phytagoras,/ cei mai mulţi spun că el a aflat cele privitoare la aşa-numitele ştiinţe matematice de la egipteni, caldeeni şi fenicieni", ne informează Porphyrios *(Vita Pythagoriae,* 18*)* [47].

---

[45] Herodot, *Istorii*, II, 123.

[46] Constantin Noica, *Fragmentele presocraticilor*, I, Editura Junimea, Iaşi, 1974, nota 2, p. 150.

[47] *Ibidem*, 14, 4; 8.